Oldenberg - Vedaforschung - 1905

VEDAFORSCHUNG

VON

HERMANN OLDENBERG



STUTTGART UND BERLIN 1905
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

VEDAFORSCHUNG

VON

HERMANN OLDENBERG



STUTTGART UND BERLIN 1905
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

Inhalt

Einleitung

Es sind jetzt etwa sechzig Jahre, daß der Veda ernstlich erforscht wird: ungefähr die Lebensdauer der Assyriologie, etwas weniger, als seit der Entzifferung der Hieroglyphen verflossen ist. In mancher Hinsicht kann man sagen, dass den Arbeiten der Vedaphilologie, verglichen mit jenen benachbarten orientalistischen Forschungszweigen, ein gewisser Charakter der Unscheinbarkeit anhaftet. Die Anziehungskraft, die von den mächtigen Monumenten Ägyptens und Babyloniens ausgeht, fehlt dem Veda. Wir können hier das vergangene Dasein nicht wie am Nil und Euphrat staunend betrachten und mit Händen greifen. Alles ist Literatur, Poesie, Gedanke, unsichtbar schwebend, als wollte sich so schon von vornherein die flüchtig luftige Leichtigkeit des Inderwesens ankündigen. Auch kann die Vedaforschung den fast unvorstellbaren Entfernungen tiefster Vergangenheit, in die das Altertum jener anderen Länder zurückreicht, kaum etwas Vergleichbares gegenüberstellen. Aus den früheren Zeiten Indiens fehlen uns Jahreszahlen, und wir haben Grund anzunehmen, daß, besäßen wir welche, sie hinter der Größe der Zahlen, nach denen sich die ägyptische oder vorderasiatische Geschichte bemißt, wesentlich zurückbleiben würden. Die Vedatexte stehen auch nicht, wie die babylonischen,

zur Literatur unseres eigenen Glaubens in einem Verwandtschaftsverhältnis, das dem einen faszinierende, dem anderen vielleicht beunruhigende Eindrücke tief eingreifender Zusammenhänge erwecken mag. Bei alledem können wir Vediker uns doch nicht beklagen, daß der Untersuchung jener ältesten indischen Texte nicht — insonderheit in Deutschland — ein reiches Maß von Kraft, Eifer, Interesse zu gute gekommen wäre. Der Mangel der Beziehungen zum biblischen Altertum wird durch die nahen und tiefen sprachgeschichtlichen Zusammenhänge des alten Indien mit Europa ausgeglichen, nach der Meinung mancher auch durch ähnliche Zusammenhänge der vedischen Götter und Mythen mit denen Homers und der Edda. Für die Größe der zahlenmäßig ausdrückbaren Vergangenheitsdimensionen entschädigt die innere Altertümlichkeit, die der Vedareligion in so vielen Beziehungen zukommt, dazu die Reichhaltigkeit der Überlieferung, das ungestörte, durch lange Zeitperioden hindurch verfolgbare Wachstum der Gedankenmassen: von Anfang an, sobald dies Forschungsgebiet sich erschlossen hatte, fühlte jeder, daß man hier ein geradezu ausnahmsweise schön erhaltenes Exemplar religionsgeschichtlicher Entwicklung vor sich hat. Schließlich vom speziellen Standpunkt der Indologie aus betrachtet konnte dieses Sicherweitern des sprachlichen und geschichtlichen Arbeitsgebiets von den Regionen des Manugesetzbuchs und der großen Epen in die Vergangenheit hinein, vielleicht bis nahe an die Anfänge des indischen Volkes heran, die Forschung wohl begeistern, an die Eroberung dieser Weiten alle Kraft zu setzen. „Daran sollte niemand zweifeln, daß in letzter Linie alles wissen-

schaftliche Studium des Sanskrit im Veda gipfelt": so schrieben vor kurzem gemeinsam zwei hervorragende Forscher[1]). Wer wollte dem widersprechen?

Bemessen wir aber die Erfolge, die der Vedaforschung bis jetzt gelungen sind, an dem Grade der unter den Urteilsfähigen herrschenden Übereinstimmung, so können wir nur in recht bescheidenem Tone sprechen. Die Geschichte dieser Untersuchungen ist zum großen Teil die Geschichte eines überaus heftigen Streites über Recht und Unrecht der Methoden wie der Resultate. Daß aus diesem Streit ein Einverständnis hervorgeht, ist in vielen Beziehungen — über einzelne Probleme und Problemgruppen darf vielleicht optimistischer geurteilt werden — heute so wenig abzusehen wie je zuvor. Eine wichtigste Vorbedingung des Vedaverständnisses ist natürlich die Festlegung der lexikalischen Grundlage. Wie weit wir damit gekommen sind, darüber hat sich vor wenigen Jahren einer der scharfsichtigsten und vorurteilslosesten Kritiker unserer Leistungen treffend ausgesprochen. „Malgré tant d'efforts de l'exégèse, de la philologie et de la linguistique, le vocabulaire n'en reste pas moins en grande partie incertain et comme à l'état flottant; et cela, non seulement pour des mots rares ou uniques, de dérivation obscure et sortis de l'usage, mais pour des termes d'occurrence assez fréquente, dont l'étymologie n'est pas douteuse et qui sont restés dans la langue" [2]). Und ähnlich wie um unsere Kenntnis der Worte steht es um die der Sachen. Fragen wir nach

[1]) Pischel und Geldner in der Einleitung der „Vedischen Studien".

[2]) A. Barth, Journal des Savants, März 1896.

dem Bilde der vedischen Kultur, vor allem der vedischen Religion und Mythologie, so erhalten wir ebenso widersprechende Antworten, wie wenn es sich um die Wortübersetzung des Vedatextes handelt.

Ich möchte versuchen, die hier nach ihrem Gesamteindruck skizzierte Sachlage in ihre Elemente zu zerlegen, nach den Ursachen zu fragen, durch die sie herbeigeführt worden ist, und nach der Möglichkeit eines Auswegs aus den Schwierigkeiten. Vielfach muß dabei von der Geschichte dieser philologischen und historischen Untersuchungen die Rede sein; ich betrachte aber diese Geschichte nirgends um ihrer selbst willen, sondern nur insofern sie dazu beiträgt, das Verständnis der gegenwärtigen Lage unserer Forschungen und damit, wenn es sein kann, auch ihrer Zukunft zu erschließen.

Seit nicht ganz kurzer Zeit habe ich diesen Forschungen zu dienen versucht und Gelegenheit gehabt, in Gelingen und Mißlingen Erfahrungen zu sammeln, die im Zusammenhang auszusprechen vielleicht nicht unnütz ist. Man wird nicht übersehen, daß für den, der selbst an einem Meinungsstreit beteiligt gewesen ist und noch ist, der Versuch, diesen Streit darzustellen, unvermeidlich in vieler Hinsicht mit dem Versuch einer Rechtfertigung des eigenen Standpunktes zusammenfällt. Das zu verschleiern ist weder möglich noch wäre es ehrlich. Aber wie können wir objektiver Erkenntnis anders dienen, als indem wir unser subjektives Ermessen immer wieder prüfen und, wo es diese Prüfung zu bestehen scheint, es immer wieder verfechten?

I

Grundlegung der vedischen Wortforschung. Der Ṛgveda als naturwüchsige Poesie: Roth

Im Suchen nach dem Verständnis des Veda traten die lexikalischen Probleme früher als die grammatischen in den Vordergrund. Noch jetzt bewegt sich der Streit der Meinungen weit lebhafter um jene als um diese. Was man von Grammatischem brauchte, lieferte für den ersten Anlauf in hinreichender Annäherung die altvorhandene Kenntnis des klassischen Sanskrit und die traditionelle Vedaerklärung der Inder. Auch über die Wege, die dann weiter zu gehen waren, ließ sich im großen und ganzen leicht ein Einverständnis erreichen. Anders stand es mit den Untersuchungen über die Bedeutung der vedischen Worte.

Die Grundlage hat hier, wie bekannt, Rud. Roth gelegt. Es ist nötig, von seinem Wirken zu sprechen. Man hat das Gefühl, daß noch heute, wenn die wissenschaftlichen Gegensätze der jetzigen Generation aufeinander stoßen, sein mächtiger Schatten mitkämpft.

Um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts war Roth vor die Aufgabe gestellt worden, für das geplante große Sanskritwörterbuch den Veda zu bearbeiten. Er ging mit sehr fest ausgeprägten Überzeugungen und

Grundsätzen ans Werk. Die alten Vedalieder waren ihm „nicht Schöpfungen einer theologischen Spekulation". Sie waren auch nicht aus der aus jüngeren Zeitaltern uns bekannten „fest umschriebenen minutiösen liturgischen Praxis erwachsen, sondern ihrem größten Teile nach Erzeugnisse der ältesten religiösen Lyrik, deren künstlerische Ausübung ebensowenig an Familien oder Kasten gebunden war als die Darbringung des täglichen Opfers und Gebets". Götterwelt, Kultus, Sprache ist hier also etwas durchaus anderes, Naturwüchsigeres als in der Folgezeit. Die Gelehrsamkeit der indischen Kommentatoren kann dazu nicht den Schlüssel liefern; ihnen fehlt Freiheit des Urteils und Verständnis für geschichtliche Entwicklung. Wir müssen, auf unsere eigene Kraft bauend, „den Texten selbst ihren Sinn abgewinnen durch Zusammenhaltung aller nach Wortlaut oder Inhalt verwandter Stellen". So wird sich uns der Gehalt der Vedaworte „in seiner Besonderheit und damit in seiner Kraft und Schönheit" offenbaren [1]).

Für die Durchführung dieses großen und kühnen Arbeitsprogrammes stand Roth eine wahrhaft geniale Kraft der Intuition zu Gebote, die oft wundervoll glücklich das Ziel traf. Bedächtige, mißtrauisch prüfende Kleinarbeit war seine Sache nicht. Alles ging aus dem vollen. Er fühlte sich als Grandseigneur der Vedaerklärung: als solcher teilte er den Worten die Bedeutung zu, die sie an jeder Stelle zu haben hatten. Widerspruch achtete er wenig. Welch reines und leiden-

---

[1]) Die Zitate gehören dem Vorwort des Petersburger Wörterbuchs an.

Lexikons, auf die Technik, mit welcher der Sinn der Worte aus dem ·Zusammenhang der einzelnen Stellen abgeleitet wurde, fortwährend bedenklichen Einfluß üben. Statt der bestimmt umschriebenen technischen Bedeutungen vieler Worte erschien leicht ein vager, lyrisch angehauchter Sinn. Worte, die in der Tat in den Texten, wie wir jetzt wissen, künstliche Gedankenspiele auszudrücken oder anzudeuten bestimmt waren, mußten fortwährend, um sie jedesmal in die gerade Richtung eines einfachen, natürlichen Ideenlaufs einzupassen, von einer Bedeutung zur anderen hin und her geschoben werden; so mußte sich eine übergroße, überbunte Mannigfaltigkeit der Bedeutungen ergeben, die auf die einzelnen Stellen mehr oder minder nach Gutdünken verteilt wurden.

II

Die nächsten Nachfolger Roths. Der Ṛgveda als Produkt bizarrer Rhetorik: Bergaigne

Es ist begreiflich, daß sich gegen solche Vedaexegese Widerspruch entwickelte.

Vergegenwärtigen wir uns die Situation um die Zeit, als das große Wörterbuch zum Abschluß gelangte (1875).

Eben war auch Max Müllers Ausgabe des Ṛgveda mit dem einheimischen Kommentar fertig geworden. Überhaupt lagen die bedeutendsten Texte der Vedaliteratur publiziert vor. Man konnte sich sagen — anders als in den Forschungszweigen, die auf monumentale Funde, auf Ausgrabungen angewiesen sind —, daß von wesentlichen, das Gesamtbild ändernden neuen Quellen nicht viel mehr entdeckt werden würde. Und welche Masse von Arbeitskraft auch von der Herausgabe der Texte in Beschlag genommen war, es war doch schon jetzt gelungen, von dem Bestand des zur allseitigen Durchforschung dieser Texte erforderlichen philologischen Handwerkszeugs alles Notwendigste zu schaffen. Da ließ sich wohl arbeiten.

Die alte Generation der Begründer der Vedaphilologie, Roth voran, hatte ihr Bestes getan; die Frische

ihrer Kraft und Initiative begann nachzulassen. Neue Arbeiter kamen heran. Fast allen von ihnen — ebenso wie ihren Vorgängern — war gemeinsam, daß sie den Boden Indiens nie betreten haben. Die dort tätigen Gelehrten pflegten durch die Situation, in der sie sich befanden, auf die Beschäftigung mit modernerer Literatur hingeleitet zu werden. Der Veda fiel den in Europa bleibenden, überwiegend den Deutschen und Franzosen zu. Neben ihnen auch den Amerikanern.

Noch ganz in den Bahnen Roths bewegte sich Graßmann. Ludwig in seiner Ṛgvedaübersetzung und in den Beigaben dazu (von 1876 an) hat unzweifelhaft vieles richtiger erkannt als Roth. Aber durchgreifend hat er die Wissenschaft nicht gefördert. Über Schwächen der Methode, die durch eine so bedeutende Persönlichkeit wie die Roths gedeckt wurden, konnte wirksam nur überlegene Methode hinausführen. Die war aber eben das, was den Arbeiten Ludwigs durchaus fehlte. Hier war alles Zufall, Einfall — gelegentlich glücklicher Einfall —, Abreißen angesponnener — hie und da geschickt angesponnener Fäden, Mischung von einem Korn Vernunft, einem Scheffel Verkehrtheit. Der Vedaforscher muß noch heute auf Schritt und Tritt zu einzelnen Auffassungen Ludwigs Stellung nehmen. Mit Ludwigs Arbeitsweise im ganzen sich auseinanderzusetzen wird er kaum das Bedürfnis fühlen.

Der entscheidende Schritt über Roth hinaus, der so nicht getan werden konnte, geschah in Frankreich.

Mißtrauischere Geister, von feinerem literarischem Stilgefühl geleitet, fingen dort an, über der kindlich-natürlichen Vedalyrik, an die man in Deutschland

glaubte, ihr Fragezeichen zu machen. Vielmehr kein bloßes Fragezeichen. Mit der Unermüdlichkeit des strengen philologischen Arbeiters und mit dem Pathos des Kämpfers um die Forderungen seines wissenschaftlichen Gewissens trat gegen die Vedaauffassung Roths Abel Bergaigne in die Schranken.

Bergaigne erkannte, wie viel daran fehlte, daß in den Wörterbüchern Roths und Graßmanns alles aufgeboten wäre, um den Worten der Vedahymnen ihr Geheimnis abzuringen. Nichts durfte hier Willkür oder unbestimmte Annäherung bleiben, wo die Forschung weiterzukommen die Macht hatte. Über jedes Haarbreit der aufgestellten Behauptungen mußte Rechenschaft verlangt werden. Es zeigte sich auf Schritt und Tritt, daß die nicht gegeben werden konnte. Allzuleicht hatte ein nicht nach allen Seiten hinreichend geschultes Gefühl den Tatbestand durchdringen zu können geglaubt. Das Problem war komplizierter, die Wahrheit lag ferner und tiefer.

Worauf beruhte das Recht des Lexikographen, die Bedeutungen der einzelnen Worte — wie das für Roths Standpunkt unentbehrlich war — zu vervielfachen, sie oft fast ins Unbegrenzte auseinandergehen zu lassen? Worauf die Zuversicht, mit der man darüber befand, daß hier diese, dort jene Bedeutung vorliege? Prüfte man schärfer, so stellten sich überall Inkonsequenzen, Unbegreiflichkeiten, Unmöglichkeiten heraus. Es galt den Versuch, die Probleme des Lexikons am anderen Ende anzufassen. An der Bedeutung, die sich einmal für ein Wort hat konstatieren lassen, halte man konsequent fest. So ergibt sich freilich an zahllosen Stellen

ein verwickelter, gezwungen scheinender, oft ans Absurde streifender Sinn. Aber kann nicht eben dies der Sinn sein, den die Verfasser beabsichtigt haben? Wie, wenn die methodische Untersuchung dieselben Typen von Bizarrem, dieselben bestimmten Bizarrerien immer wiederkehren sähe, so daß eines das andere bestätigte?

Kein Zweifel, daß damit in vieler Hinsicht der richtige Weg gewiesen war. Die Kritik seiner Vorgänger ist Bergaigne durchaus gelungen; seine eigenen lexikalischen Neuaufstellungen sind zum großen Teil zutreffend. Wer nachprüft, sieht es wieder und wieder: die unermüdliche, scharfblickende Sorgfalt dieses Forschers hat die verschiedenen Geleise, in denen sich die Verwendung eines dunkeln Worts bewegt, glücklich herausgefühlt, den Punkt, von dem alle diese Geleise ausgehen, richtig festgestellt [1]). Das Aussehen des Ṛgveda wurde auf diese Weise ein anderes: er erschien voll von priesterlicher Rhetorik, von Spitzfindigkeiten und Paradoxen. Bergaigne glaubte aus dem allen ein streng symmetrisches mythologisches System aufbauen zu können, das einen einheitlichen Schlüssel zu jedem Geheimnis lieferte. Doch mit diesem Teil seiner Arbeit haben wir uns hier noch nicht zu beschäftigen.

War nun so die Forschung mit höchster Energie

---

[1]) Indem ich der Verfahrungsweise Bergaignes zustimme, verkenne ich nicht, daß eine prinzipielle Ablehnung der Mehrdeutigkeit von Worten nicht ohne gewisse naheliegende Einschränkungen statthaft ist. Man sieht aber leicht, daß durch die anzuerkennenden Ausnahmen die Regel nicht beseitigt, dem Widerspruch gegen die Roth-Graßmannschen Bedeutungsvielheiten das Recht nicht genommen wird.

darauf hingewiesen, in methodischer Arbeit dem Ṛgveda abzugewinnen, was dieser selbst zu seiner Erklärung bieten konnte, so war das unzweifelhaft ein allerwichtigster Gewinn. Aber die Intensität, mit welcher der bedeutende Vediker die älteste Hymnensammlung durchforschte, wurde zunächst um einen teuren Preis erkauft. Bergaigne — wenigstens in der Zeit, von der ich jetzt spreche — sah nicht rechts und nicht links, er sah allein den Ṛgvedatext. Dieser stand für ihn — hierin traf er in gewisser Weise mit Roth zusammen — ohne Zusammenhänge mit anderem gleichsam in der Luft. Eine Betrachtungsart wie die seine, der ein starker Zug, man kann sagen, von algebraischem Charakter innewohnte, konnte das hinnehmen, konnte an dem Ausrechnen der Gleichungen des Ṛgveda sich genügen lassen. Historische Denkweise konnte das nicht. Die Bemühungen, über Bergaigne hinauszukommen, mußten hier einsetzen.

Nächste geschichtliche und inhaltliche Grenznachbarn des ältesten Veda sind die jüngeren Vedatexte. Ihr Hauptgegenstand ist Opferritual, Opferrezitationen, Opfergesänge. Dieselben Opfer — wir haben das oben bereits berührt —, für die schon der Ṛgveda zum allergrößten Teil verfaßt war. Nur erscheinen sie jetzt in einem etwas späteren Stadium ihrer Entwicklung, mit gesteigerter Kompliziertheit und Künstlichkeit. Offenbar hat man da gewissermaßen einen Kommentar zum Ṛgveda vor sich, der diesen wenigstens nach bestimmten Seiten hin erläutert: ein Kommentar sehr alt und darin besonders vertrauenswert, daß hier die Erklärer ihrerseits auf ganz andere Dinge hinsehen, zu anderen

Zwecken reden, als den Ṛgveda zu erklären. Eine Menge ṛgvedischer Worte — namentlich technische Opferausdrücke, aber nicht solche allein — wurden so einer schärferen Bestimmung erreichbar. Und vor allem hellte sich der ganze konkrete Hintergrund dieser Opferpoesie auf. Anspielungen der Hymnen auf die mit ihnen verbundenen sakralen Verrichtungen wurden verständlich. Man lernte sich ein Bild davon machen, wie es in der Umgebung aussah, in der jene Hymnen vorgetragen wurden, wie die Priester, die sie vortrugen, sich dabei benahmen, an welche Stelle der heiligen Handlung dieser, an welche jener Text gehörte. Hätte noch ein Zweifel über den durchaus künstlichen Charakter der Hymnendichtung bestehen können, jetzt hätte er verschwinden müssen.

Mit Hilfe der jüngeren Veden gelang es, in den alten Hymnenmassen verschiedene Gattungen der Priesterdichtung zu unterscheiden: auf der einen Seite den an festen Umfang gebundenen, zwei- oder dreiversigen Text der von Sängern vorzutragenden, mit allen möglichen Pointen der Zauberkunst ausgestatteten Opferlieder, ihnen gegenüber die viel mehr rezitierten als gesungenen Texte anderer Priester, im Umfang unbegrenzt, andere Versmaße bevorzugend. Auch dazu halfen die jüngeren Vedatexte, neben diesen Typen einem sehr eigentümlichen dritten die Stelle anzuweisen und Bedeutung abzugewinnen: Haufen scheinbar zusammenhangsloser Verse, meist in wechselnden Versmaßen, die sich als die aneinandergeschobenen poetischen Bestandteile von Erzählungen eines offenbar in fernste Vorzeit zurückgehenden prosaisch-poetischen Typus heraus-

stellten. Die umrahmende Prosa, an keinen festen Wortlaut gebunden, war nicht mit überliefert und wurde von den Erzählern jedesmal neu geformt. Hier war die älteste Gestalt der indischen kunstmäßigen Erzählung, die Vorstufe des indischen Epos gefunden.

Zu den Arbeitern, die bei Untersuchungen dieser Art Hand anlegten, darf ich mich selbst rechnen. Auch Bergaigne beteiligte sich in den letzten Zeiten seines allzu kurzen Lebens eifrig. An diese Fortschritte unserer Erkenntnis haben sich erheblichere Meinungsdifferenzen kaum geheftet.

III

Die exklusiv indische Richtung der Vedaforschung

Nun aber änderte sich das Bild. Man gelangte zu Problemen, bei welchen sich heftige, heute noch nicht überwundene Gegensätze auftaten. Sie haben der Vedaforschung der letzten Vergangenheit das Gepräge gegeben.

Stieg man vom Ṛgveda über die rituelle Vedaliteratur weiter in die spätere Zeit Indiens hinab, so kam man zu den buddhistischen Texten und den großen Epen, zur klassischen Sanskritpoesie, zu den Lehrgebäuden der Grammatik und Lexikographie, der rhetorisierenden Poetik, vor allem zu der unabsehbaren Literatur der Kommentare. So sicher, wenigstens dem Prinzip nach, die Verwendbarkeit der vedischen Ritualwerke für die Erklärung des Ṛgveda feststand, als so schwierig erwies es sich, zu entsprechenden Maßstäben in Bezug auf jene jüngeren und jüngsten Literaturmassen zu gelangen.

Das Verdienst, die Frage mit aller Energie zur Diskussion gestellt zu haben, gebührt den Verfassern der „Vedischen Studien", Pischel und Geldner.

Insonderheit der eine von ihnen steht unter den Er-

forschern der klassischen Texte Indiens an hervorragender, vielleicht an erster Stelle: begreiflich, daß diese Richtung seiner Arbeiten auf seine Anschauungen über Vedaforschung, über das Licht, das der Veda aus der späteren Literatur empfangen konnte, Einfluß hatte. Gehorchten aber diese Gelehrten nicht zugleich auch einer allgemeineren Strömung, die sich damals fühlbar machte und auch noch heute wirkt? Es war eine Reaktion gegen gewisse Schwächen vorangehender Zeiten: gegen die Neigung, in der Behandlung geschichtlicher Probleme sich an dem verstandesmäßig Abstrakten, dem glatt Aufgehenden, an internationalen Allgemeinheiten und Verwaschenheiten genügen zu lassen. Das lebendig Konkrete, das Inkommensurable, Bodenständige, Nationale war es, was zu betonen jetzt den Forscher reizte. „Indien für die Inder", schrieben Pischel und Geldner auf ihre Fahne. Der Ṛgveda ist ein indisches, nur indisches Buch. Wer ihn verstehen will, muß sich, so intensiv er kann, in Indien heimisch machen. Die Linguistik, welche die Sprachen Indiens mit europäischen Sprachen in Zusammenhang bringt, ist eine gefährliche Führerin. Die rechte Führerin ist die gesamte Literatur des späteren Indien. Denn „seinem Denken und Fühlen nach ist das Volk immer geblieben was es war, solange es in der Geschichte steht, ein indisches, und indischer Geist ist es, der uns aus den Liedern der Viśvāmitras und Vasiṣṭhas nicht minder entgegentritt als aus der Kādambarī des Bāṇa" [1]).

Man fühlt, daß es ins Extreme gehende Anschauungen

[1]) Vedische Studien I, XXXII.

sind, die hier verfochten werden. Ein junger Zweig der Wissenschaft wird leicht zu solchen geneigt sein. Die gefestigte Tradition, die Erfahrung, die den Tendenzen des Zuweitgehens die nötigen Korrekturen brächte, ist hier noch nicht stark genug. Und besonders muß sich das bei Forschungen fühlbar machen, an denen nur wenige Mitarbeiter beteiligt sind. Leichter als anderswo können hier schon einzelne den Strom eine Zeitlang dämmen oder ableiten. Der speziellen Leistung, die unter solchen Verhältnissen entsteht, werden voraussichtlich entsprechende Schwächen anhaften. Für die Gesamtentwicklung der Forschung mag schließlich der Vorteil überwiegen, wenn nach vollem Durchkosten einer Einseitigkeit die Wiederherstellung des Gleichgewichts gelingt.

Versuchen wir nun die Resultate der „Vedischen Studien“ und die technischen Mittel, mit denen sie erreicht sind, zu beschreiben.

Wenn die Forschungen Bergaignes im Ṛgveda statt einfacher, rührender Naturpoesie eine etwas dürre Häufung rhetorischer Spitzfindigkeiten hatten erscheinen lassen, so brachten die „Vedischen Studien“ wieder Fleisch und Blut in das Bild hinein. Und zwar recht reichlich. Sie enthüllten im Ṛgveda „eine weit, zum Teil schon bedenklich weit vorgeschrittene Kultur“. Charakteristische Zeichen der Zeit sind maßlose Sucht nach Gold und hochentwickeltes Hetärentum. Die Bühne dieser so modernen Welt beschreiten folgerichtig die wohlbekannten Figuren der späteren indischen Literatur. Könige zügellos lebend, wie das in Indien immer gewesen ist. „Wie später die Jagd und galante Frauen,

so bildeten in alter Zeit schöne Weiber und der Rennsport ihr Hauptpläsier." Neben ihnen Priester, die man sich sorgfältig hüten muß „in dem trügerischen Gewand eines Mitteleuropäers vorzuführen, statt in dem echter Orientalen, die sie wirklich sind". Diese Pfaffen handhaben verschmitzt die Kniffe des Opfers: einer Falle, „mit welcher man, wie mit Speck die Mäuse, so ... die Götter fängt". Wie auf Erden geht es im Himmel zu. „Was in Indien von Weiblichkeit mit den Göttern in Verbindung gesetzt wird, ist immer verdächtig." Durcheinander regnen lockere Zweideutigkeiten, nicht weniger lockere Eindeutigkeiten, Slangworte aller Art. Die Auffassung der stilistischen Färbung des Veda, wie sie in den Übersetzungen namentlich des einen der beiden Forscher zur Erscheinung kommt, drückt sich in der Vorliebe für eine gewisse kräftige Deutlichkeit aus; das, „was man den Geist der Zeiten heißt", bespiegelt sich hier gern in Worten wie „verhauen, aussaufen, ausbaden, Popo, Geldprotz". Überall herrscht das angelegentliche Bestreben, „dem falschen Idealismus, den die Jugendzeit vedischer Exegese im Gefolge hatte", ein für allemal den Garaus zu machen.

Wir werden auf die historischen Gesichtspunkte, von denen aus sich Recht und Unrecht dieser Vedaauffassung entscheidet, später zurückkommen. Zunächst beschäftigen wir uns mit der philologischen Technik, auf die sie sich stützt.

Wie die vedische Welt hier in kulturgeschichtlicher Hinsicht der europäischen Sphäre weit entrückt und dafür dem späteren Indien möglichst eng angenähert wird, so bildet das Leitmotiv dieser Technik die Pro-

klamierung der unvergleichlichen Überlegenheit indischen Wissens, indischer Überlieferung über Anschauungen und Gewohnheiten der landläufigen europäischen Philologenweisheit, die in lieber Unbefangenheit ihre eigenen Wege gehen zu können vermeint.

Für die Aufsuchung der Bedeutungen vedischer Worte sprechen die Vedischen Studien darin freilich zunächst ein durchaus berechtigtes Prinzip aus, daß sie verlangen, die im klassischen Sanskrit fortlebenden Vedaworte, soweit sich das als möglich herausstellt, auch im Veda nach ihrer späteren Bedeutung zu verstehen: eine Maxime, durch deren Betonung die Vedischen Studien der Forschung unzweifelhaft gute Dienste geleistet haben [1]).

Natürlich aber pflegen leider die Schwierigkeiten der Wortforschung gerade an dem Punkt zu beginnen, wo der Bereich der nur vedischen, im Sanskrit untergegangenen Worte anfängt. Bei deren Behandlung nun erscheint in den Vedischen Studien als ein wesentlichster Charakterzug die Neigung zu vertrauensvoller Anlehnung an die indischen Lexikographen und Kommentare. „Den wahren Charakter des Ṛgveda hat Sāyaṇa [2]) weit richtiger erfaßt als die europäischen Erklärer“: dies ist die allgemein durchgehende Grundanschauung, von der die Untersuchung des einzelnen Worts, die Deutung des einzelnen Verses beherrscht zu werden pflegt. Fort-

---

[1]) Nur sollte sich dabei von selbst verstehen, daß anders diejenigen in Sanskrittexten vorliegenden Worte zu beurteilen sind, welche die späteren Autoren aus der gelehrten Vedaexegese übernommen und zu einem Leben, das in Wahrheit nur künstliches Scheinleben ist, wiedererweckt haben.

[2]) Der große Kommentator des 14. Jahrhunderts.



während betonen da die Verfasser, wie turmhoch Sayaṇas Deutungen über denen der modernen Wissenschaft stehen, wie die Irrtümer, in die sich diese verwickelt hat, auf ihrer Geringschätzung des indischen Exegeten beruhen.

Wir stehen hier an einem entscheidenden Punkt, vielmehr an dem entscheidenden Punkt der von Pischel und Geldner auf die Tagesordnung gesetzten methodologischen Probleme.

Ein kühnes Unternehmen, die seit den Anfängen von Roths Wirken in tiefen Mißkredit geratene einheimische Vedaexegese zu rehabilitieren. Diese Kommentatorenerklärungen treten uns als ein ungeheurer Wust, eine gallertartige Masse entgegen, im ganzen Aussehen und im wesentlichen einander sehr ähnlich, im einzelnen einander unaufhörlich widersprechend. Dasselbe Wort — oft in genau demselben Zusammenhang — wird von demselben Kommentator fortwährend verschieden erklärt, ganz zu schweigen von den Widersprüchen der verschiedenen Kommentatoren untereinander [1]). Da haben wir ein vedisches Wort mit den Bedeutungen u. a. „Andrang, Stätte, Speise, Schärfe," ein anderes Wort mit den Bedeutungen „Luft, Stätte, Speise, Wasser", ein drittes mit den Bedeutungen „Gestalt, Saft, Panzer, Schärfe, verhüllend, Waffe", nach einem anderen Gewährsmann aber „Wanderer" und „Körperteil", und in diesem Stil, mit oder ohne Grazie, *in*

[1]) Das übersehen selbstverständlich die Verfasser der „Vedischen Studien" durchaus nicht (siehe Bd. I, S. IX). Aber ich glaube nicht, daß sie der Tatsache das gebührende Gewicht einräumen.

infinitum. Fortwährend arbeiten diese Erklärer mit der Etymologie, so gut oder so schlecht das eben ihre wilde etymologische Technik erlaubt, und verraten uns dadurch den Mangel wirklicher fester Kunde. Oder sie verlegen sich einfach aufs Raten. Natürlich können sie dabei das Richtige treffen: das ist manchmal nicht allzu schwer. Aber unendlich oft schießen sie hoffnungslos vorbei, produzieren eine Flachheit und Schiefheit nach der anderen. Der Vedatext nimmt unter den Händen der nie verlegenen, spitzfindigen indischen Pedanten ein unglaublich saftloses Aussehen an — saftlos, auch wenn sie wirklich einmal eine pikant angehauchte erotische Szene aus dem Text heraus- oder in den Text hineinlesen und dadurch den modernen Bewunderer zu dem Ausruf hinreißen: „So indisch kann nur ein Inder dem alten Dichter nachfühlen“ [1]).

Die Wertlosigkeit von vielem, was die Kommentatoren bieten, entgeht nun freilich — das wäre ja auch undenkbar — den beiden Gelehrten nicht. Aber sie halten daran fest, daß sich überall gute, alte, unseren Glauben beanspruchende Überlieferung untergemischt hat,

---

[1]) Ved. Stud. II, 251 mit Beziehung auf Sāyaṇas Erklärung von I, 140, 8. Ich kann in dem Vers nichts von der Vorstellung der heftig den Geliebten umarmenden, erschöpft zusammensinkenden und fast sterbenden, dann wieder frisch sich aufrichtenden Weiber entdecken. Vielleicht wäre auch, um solche Bilder zu malen, das Wort *agrûvaḥ* nicht gerade geeignet gewesen: denn wir lernen aus den Vedischen Studien (II, 123), daß das alte Jungfern sind, Mädchen, die schon lange sitzen. Wahrscheinlich handelt es sich in dem Vers darum, daß die dürren Pflanzen in Agnis Gluten untergehen und des Gottes Macht dann frisches Wachstum erweckt.

die herauszusuchen Aufgabe des Forschers ist. Ob das zutrifft, darüber kann eine gewisse Wahrscheinlichkeit sich wohl schon aus Erwägungen von allgemeinerer Natur ergeben; entscheiden freilich kann selbstverständlich nur die spezielle Prüfung der Stellen, für die das Vorhandensein solcher Überlieferung behauptet wird.

Wie die Schultradition über den Sinn der Vedatexte in einem Zeitalter aussah, das von der Entstehung dieser Texte noch nicht allzuweit entfernt war, zeigt die Literatur der Brāhmaṇas. Diese Werke beschäftigen sich fortwährend eben damit, zu Nutz und Frommen der Opferkünstler den Sinn der im Ritual zu verwendenden Verse und Sprüche darzulegen. Über den Wert dieser Erklärungen nun ist eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich oder sollte wenigstens nicht möglich sein. Da ist alles durch die Brille theologischer Voreingenommenheiten, mystischer Phantastereien und etymologischer Deuteleien, die zuweilen ans Burleske streifen, gesehen; durchweg erhält man das verschwommenste, verworrenste Bild. Ging nun neben der Überlieferung dieses Schlages — wenn man das Wort Überlieferung hier überhaupt brauchen will — ein zweiter Strom andersgearteter, besonnenerer Tradition einher? Ich kann das schwer glauben. Wir wissen über Leben und Treiben des Brahmanentums jenes Zeitalters gut genug Bescheid, aber ich wüßte nicht zu sagen, wo wir da von den Bemühungen solcher ernst zu nehmenden brahmanischen Exegeten irgend faßbare Spuren anträfen. Und ein Verständnis, das man damals nicht besaß — ich spreche von einem nicht erschlossenen oder erratenen, sondern auf autoritativer Tradition beruhenden Verständnis —

woher hätte denn die spätere Zeit das nehmen sollen? Man verweise nicht auf die durch peinliche Superstition glücklich erreichte Bewahrung des heiligen Textwortlauts oder auf die ihrer Natur nach feste, an konkreten Anhaltspunkten haftende Tradition über Opferriten, deren Kenntnis und Ausübung sich von Generation zu Generation getreulich weiter vererbt hat. Die Bewahrung des Sinnes jenes luftig flüchtigen Gewoges von Gedanken und Phantasiespielen, mit denen die alten Poeten ihre Götter verherrlichten, stand ja doch unter ganz anderen, durchaus ungünstigeren Bedingungen. Auch die hohe Autorität der Kommentatoren späterer Literaturwerke darf man natürlich nicht heranziehen, um etwa Sāyaṇa und seine Vorgänger danach zu beurteilen. Jene standen den Verfassern der betreffenden Texte verhältnismäßig nah oder waren gar mit ihnen identisch; in jedem Fall lebten sie durchaus in den gleichen Vorstellungskreisen wie die Autoren. Aber Ṛgveda und spätere Wissenschaft: zwischen beiden was für Zeitfernen, großenteils auch Wechsel der örtlichen Szenerie, Veränderungen aller Lebensverhältnisse — wir kommen hierauf gegenüber Pischel und Geldner noch zurück —, Veränderungen des Wortschatzes und der Grammatik! Wir müßten das Spiel der tätigen Kräfte sehr falsch taxieren, wenn da der Pischel-Geldnersche Optimismus in der Beurteilung der Kontinuität der Tradition recht behalten sollte. Wie Yāska, wie sicher in neun Zehnteln seiner Erklärungen Sāyaṇa auf Tasten, Kombinieren oder auch auf reine Willkür angewiesen ist, so wird es — darauf können wir uns verlassen — auch mit dem zehnten Zehntel bestellt sein.

Alle diese Erwägungen, für so einleuchtend wir sie halten mögen, müßten nun freilich selbstverständlich sofort verstummen, gelänge es, durch die Analyse irgendwelcher Einzelfälle die entgegengesetzte Auffassung zu sichern. Traditionen, deren Erhaltung von noch so ungünstigen Existenzbedingungen abhängt, könnten sich schließlich, der Wahrscheinlichkeit zum Trotz, doch erhalten haben. Aber es gelingt mir nicht, mich auch nur durch einen einzigen der Beweise, die Pischel und Geldner dafür unternehmen, zu solchem Glauben versuchen zu lassen. Da lesen wir beispielsweise, daß die und die „bestimmte Angabe" Sāyaṇas „offenbar auf alter Tradition beruht, da er sie nicht auf die Etymologie stützt" (Ved. Stud. III, 201). „Bestimmte Angabe"? Wie oft sagt Sāyaṇa recht bestimmt recht Verkehrtes! In dem in Rede stehenden Fall übrigens ist er zufälligerweise von Bestimmtheit selbst sehr weit entfernt [1]). Und das bloße Nichtvorliegen einer etymologischen Kombination soll hinreichend sein, „alte Tradition" — damit muß doch dem Zusammenhang nach so viel gemeint sein wie gewichtige, echte Tradition — zu erweisen? Wohin kämen wir mit solcher Art des Schließens!

Das Hauptgewicht fällt natürlich auf den Versuch, den autoritativen Wert der Kommentatorenangaben aus ihrer inneren Wahrscheinlichkeit zu erweisen. Mir

[1]) Es handelt sich um die Erklärung von *suméka*. Wie da Sāyaṇa hier diese, dort jene Bedeutung angibt und dann wieder zwischen mehreren Bedeutungen schwankt, möge man bei Windisch, Festgruß an Böhtlingk 114, nachlesen. „Bestimmtheit" ist in der Tat das letzte, was man hier Sāyaṇa nachsagen kann. Ich komme auf *suméka* unten in dem Exkurs zurück.

scheint auf diesem Wege schlechterdings nichts erreicht zu sein, und es ist, meine ich, für die Sachlage überaus bezeichnend, steht auch mit den vorher von uns dargelegten Wahrscheinlichkeiten in genauestem Einklang, daß der Eifer und Scharfsinn zweier so vorzüglicher Forscher hier nichts hat erreichen können. Die Erklärungen Sāyaṇas, die von ihnen ins Feld geführt worden sind, erweisen sich entweder bei eindringenderer Prüfung als falsch oder, wo sie richtig sind — es wäre ja unnatürlich, wenn der Fall nicht vorkäme —, unterliegen sie allzu dringend dem Verdacht, daß hier Sāyaṇa oder seinem Gewährsmann einmal das Glück zu teil geworden ist, an einer sich mehr oder minder von selbst aufdrängenden Erkenntnis nicht vorbeizugreifen[1]. Als das Ergebnis aber, bei dem wir in den Einzeluntersuchungen immer wieder anlangen, kann ich nur dies ansehen, daß die Vorstellung von den aus dem trüben Meer Sāyaṇas aufzufischenden echten Perlen lexikalischer Tradition aufgegeben werden muß. Das gesunde Urteil Roths und Bergaignes hat hier von Anfang an das Richtige getroffen. Der Versuch, alles umzukehren, ist pikant, aber verfehlt. Geldner beschäftigt sich einmal mit der Frage nach der Zeit des alten Grammatikers Śākalya und verschmäht es nicht, sich dabei auf die Aussage eines Purāṇatextes zu berufen. Er sagt: „Ein positives Zeugnis wiegt in der indischen Literaturgeschichte oft mehr als das scharfsinnigste

1) Was ich hier sage, ist selbstverständlich so lange wertlos, als es nicht an einzelnen Fällen veranschaulicht wird. Diese Veranschaulichung hier zu versuchen, schien mir ungeeignet. Ich habe sie in den Exkurs am Ende dieser Schrift verwiesen.

Räsonnement." Ach was man so positives Zeugnis nennt! Die Geschichtswissenschaft besitzt darüber nachgerade ihre Erfahrungen [1]). —

Die weiteren Charakterzüge der in den Vedischen Studien betriebenen Wortforschung, die sich an diese Überschätzung des indischen Vedaverständnisses anschließen, sind leicht beschrieben.

Auf eine Kehrseite der eben besprochenen Eigentümlichkeit habe ich schon hingedeutet: auf die häufig zu beobachtende Zurückdrängung der etymologischen Gesichtspunkte. Ich spreche nicht allein von Etymologien, die an weit von Indien entlegene Sprachen anknüpfen. Von einem nicht gerade bedeutenden Bestand des Sicheren oder sehr Wahrscheinlichen abgesehen, bewegt sich ja hier die Forschung in der Tat auf schwankendem Boden. In nur allzu großer Fülle steht der eine oft glänzende Einfall dem anderen oft nicht weniger glänzenden gegenüber: unmöglich, für Zustimmung oder Ablehnung zwingende Kriterien oder etwas, das sich solchen annähert, zu erreichen. Hier

---

[1]) Sehr ähnlich wie bei den hier besprochenen Deutungen vedischer Worte liegt meines Erachtens die Sache auch bei der Herstellung der oben S. 14 f. erwähnten unvollständig überlieferten vedischen Erzählungen, bei welchen zu den uns erhaltenen Versen die verlorene Prosaumrahmung ergänzt werden muß. An dieser Aufgabe hat sich im Sinne des Traditionsglaubens der Vedischen Studien Sieg („Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihāsatradition" I, Stuttgart 1902) versucht. Seine so scharfsinnigen wie sorgfältigen Forschungen können doch, wie ich meine, die Autorität der Tradition nicht retten. Ich muß mich freilich hier begnügen, diese Überzeugung auszusprechen; an anderem Ort hoffe ich auf die Frage im einzelnen zurückzukommen.

wird in der Tat kein besonnener Philolog die Wortbedeutung nach einer Etymologie bestimmen wollen. Höchstens wird er sich durch die Etymologie anregen lassen, die ihr entsprechende Wortbedeutung auf ihre Haltbarkeit zu prüfen, oder er wird zu der anderweitig gefundenen Bedeutung hinterher die Etymologie suchen. Aber über diesen Grad berechtigter Zurückhaltung pflegen Pischel und Geldner weit hinauszugehen. Auch wo es sich um allein innerhalb des altindischen Gebiets liegende selbstverständliche etymologische Zusammenhänge handelt, verfahren sie oft, man möchte sagen, wie jemand, der die Bedeutung des Wortes „Schönheit" bestimmen will und nicht bemerkt, daß es mit „schön" verwandt ist [1]). Wo aber gar einmal die Verbindungslinien zwischen verwandten altindischen Worten die bequemen Richtungen der altmodisch-gewohnten Sanskritgrammatik verlassen und Wege einschlagen, für die etwa allein die historische Lautlehre des Sanskrit den Kompaß besitzt, begegnet man nur einem Achselzucken [2]). So beraubt

---

[1]) So behandelt Geldner das Nomen *tyájas* ohne Rücksicht auf seinen Zusammenhang mit dem Verb *tyajati*. Das mindeste, was er tun mußte, war, die Belegstellen von *tyájas* daraufhin zu untersuchen, ob in ihnen die durch *tyajati* ausgedrückte Vorstellung eine Rolle spielt: auf welche Frage sich alsbald eine bejahende Antwort ergeben haben würde. Ähnlich versucht Pischel die Bedeutung des Adverbs *itthā́* zu bestimmen ohne die feststehende Funktion des darin enthaltenen Elements *-thā* zu berücksichtigen. Man hat die Empfindung, als ob diese Forscher ein anderes Verfahren für zu europäisierend erachten würden.

[2]) Pischel bezeichnete den Gedanken als „ergötzlich", daß auf Grund des altindischen Lautgesetzes vom Verlust der Aspiration vor folgender Aspirata das Nomen *vidátha* an das Verb *vidh*-angeknüpft und dementsprechend mit „Gottesdienst" übersetzt

sich die Forschung hier geflissentlich wertvoller Erkenntnisquellen. Sie verzichtet darauf, so weitblickend zu sein, wie sie sein könnte. Und indem sie die Zahl der Gleichungen, aus denen die unbekannten Größen zu ermitteln sind, freiwillig vermindert, schafft sie sich sozusagen einen leeren Spielraum, in dem dann allerdings mancherlei Gebilde, die indischer Kommentatorweisheit entnommen oder nachgeschaffen sind, nach Belieben untergebracht werden können [1]).

Hatten wir es im Verhalten der Vedischen Studien zur Etymologie mit einem rein negativen Charakterzug zu tun, so sehen wir die von uns kritisierte Methode positiv arbeiten, wo es gilt, den Sinn eines Wortes aus den Belegstellen zu erschließen. Untersuchungen dieser Art werden hier viel und angelegentlich betrieben; beständig

---

werden könnte. Die Forschung hat sich nicht einschüchtern lassen, sondern jene Etymologie durch sorgfältige Beobachtung des Gebrauchs von *vidátha* geprüft. Das Ergebnis war, daß sie richtig ist.

[1]) Wenn ich hier für die Untersuchung von Wortbedeutungen Berücksichtigung der Etymologie, sofern diese erkennbar ist, verlange, so übersehe ich natürlich nicht das, was Wilamowitz (Reden und Vorträge, 7) einmal die „Täuschung der Etymologie" genannt hat. „Wie lächerlich," sagt er, „machen wir uns durch Latinismen und Gallizismen, wenn wir italienisch reden; wie täuschend sind die Bedeutungen, die wir in das Holländische hineintragen!" Außer dem aber, was Leben und Geschichte, unabhängig von der Etymologie, in ein Wort legen kann, besteht doch auch das auf der Etymologie beruhende Element seiner Bedeutung, welches durch den geschichtlichen Prozeß oft völlig unberührt gelassen, nur ausnahmsweise spurlos annulliert wird. Wir können nicht darauf verzichten, dies Element in Rechnung zu stellen, so wenig wir auch mit seiner Erkenntnis alles erkannt zu haben glauben.

fällt ihnen die Funktion zu, die der indischen Tradition entnommenen Aufstellungen zu sichern, zu berichtigen und sie, wo sie versagen, zu ergänzen oder zu ersetzen. Gegen die Ausführungsweise auch dieser Untersuchungen aber kann ich meine Bedenken nicht unterdrücken.

Wieder muß ich es aussprechen, daß ich die Kunst vermisse, den Materialien abzugewinnen, soviel sich ihnen nur abgewinnen läßt. Das Ziel müßte sein, jeden Fingerzeig, den jene geben können, fruchtbar zu machen, in breiter Fundamentierung der Untersuchung allen Stellen ihren Platz zu gewähren, zu entdecken, wie sich die eine naturgemäß an die andere anschließt, wie die eine die Möglichkeiten, welche die andere offen lassen würde, verengert. Man muß tastend, versuchend jede denkbare Auffassung an das Gegebene heranbringen, bis die Gewißheit gewonnen ist, daß das Gewand der Deutung dem Körper der Texte paßt, sich jeder Bewegung dieses Körpers anschmiegt. Die Vedischen Studien greifen zu rasch zu, mit viel zu wenig behutsamer Feinheit, viel zu unsicherer Technik, als daß sie solchen Idealen entsprechen könnten. Der Punkt, an dem sie angreifen, ist oft durchaus vom Zufall abhängig. Gern wählen sie eine einzelne Stelle zum Ausgangspunkt. Dieser Stelle wird eine gewisse Offenbarungskraft zuerkannt; sie ist „die Stelle, die für die Bedeutung des Wortes entscheidend ist". Die Bedeutung, die sie zu empfehlen scheint, wird dann ergriffen und mit Argumentationen von recht lockerer, zuweilen auch von recht gewaltsamer Natur anderen Stellen aufgedrängt, welche vorurteilslos betrachtet ihrerseits wertvolle Indizien dargeboten hätten, die nun unvermeidlich übersehen

werden[1]). Dasselbe Verfahren, von irgend einem anderen Ausgangspunkt aus in gleicher Weise unternommen, würde natürlich zu völlig anderen Resultaten geführt haben. Beständig verraten sich die Fehler, die gemacht sind, in den notwendig werdenden Hilfshypothesen und im Aussehen der Resultate. Erscheinungen, die in der Tat nur ausnahmsweise vorkommen, müssen hier in bedenklichster Häufigkeit angenommen werden: etwa die Auslassung des Verbums oder die gewaltsame Wortkürzung — das Fortlassen der Endung, wo das Wort für das Versmaß zu lang ist —, übermäßig verzwickte, zerhackte Konstruktionen[2]), überlange, fast an die Weise der indischen Lexikographie erinnernde Reihen von Bedeutungen desselben Worts, zwischen denen der lebendig fühlbare Zusammenhang durchaus abreißt, oder auch die Zulassung des zufälligen Zusammentreffens verschiedener Worte in der Erscheinung des gleichen Laut-

---

[1]) Ich weise nur auf wenige Beispiele hin: Geldners Behandlung von *vṛjána* I, 139; Pischels Behandlung von *pravát* II, 64 und von *átka* II, 193 (man betrachte dort 203 die sich ergebende seltsame Bedeutungsreihe); Geldners Behandlung von *ātmán* III, 116 (kennt Geldner nicht die Auseinandersetzungen von Bergaigne, Mélanges Renier 94?).

[2]) Ein Beispiel siehe unten im Exkurs unter Nr. 3. Man wird sich nicht, um die Annahme jeder modernen Freiheit im Stil des Ṛgveda zu rechtfertigen, auf die so unzweifelhaft hervortretende Neigung zu mannigfachen Künsteleien berufen. Mit dieser Neigung ist es durchaus vereinbar, daß dem Kunststil des Ṛgveda ein, wenn auch nicht primitiver, so doch durchaus archaischer Charakter innewohnt. Wie wenig der Künsteleien ausschließt, wissen Kunsthistoriker. Die tiefen stilgeschichtlichen, man kann sagen stilchronologischen Unterschiede des Ṛgveda gegenüber der späteren Literatur nachdrücklich zu betonen, ist heutzutage recht nötig.

körpers. Der Ṛgveda wird durch das alles zu einem Feld, auf dem die Einfälle sehr subjektiver Geister kreuz und quer umherspringen. Da ergibt sich viel Interessantes; manches Einzelne ist auch gewiß richtig und scharf gesehen. Oft muten diese Behauptungen uns doch einen Glauben im Stil des *Credo quia absurdum* zu. Und als Ganzes betrachtet stellt die Methode der Vedischen Studien unzweifelhaft gegenüber dem strengen und planvollen Vorgehen Bergaignes in nicht wenigen Beziehungen einen Rückschritt dar.

IV

Der vedische Wortschatz und die moderne Linguistik

Versuche, im Gegensatz zur Richtung der „Vedischen Studien“ die ṛgvedische Wortforschung mit Hilfe der vergleichenden Etymologie zu fördern, haben natürlich auch in neuerer und neuester Zeit nicht aufgehört. Wir begegnen ihnen im ganzen weniger bei vedischen Spezialforschern als bei Linguisten.

So wenig es nun selbstverständlich angeht, prinzipiell die Berechtigung solcher Versuche zu bestreiten, so ernst pflegen im einzelnen Fall — wir haben das schon berührt (S. 27) — die mit ihnen verbundenen Gefahren zu sein.

Etymologische Kombinationen, die zwischen der Vedasprache und etwa dem Griechischen, Lateinischen, Germanischen eine Brücke schlagen, werden natürlich in der vedischen Wortforschung vorzugsweise gerade da eine Rolle spielen, wo sie am gefährlichsten sind: bei den seltenen Worten oder den ἅπαξ λεγόμενα, deren Bedeutung auf dem Boden des Veda sich nicht feststellen läßt, besonders auch bei mythologischen Namen, deren ursprüngliches Wesen durch den mythengeschichtlichen Hergang in Dunkel oder Dämmerlicht gehüllt ist. Allzu

viele Möglichkeiten der lautlichen Entwicklung von verschiedenen Ausgangspunkten her oder der zufälligen Ablenkungen solcher Entwicklungen werden da miteinander konkurrieren. Oft wird die Mehrheit der möglichen Zerlegungen des Worts in wurzelhafte und suffixale Bestandteile ein besonderes Element der Unsicherheit mit sich bringen [1]). Oder zwischen dem vedischen Wort und seinen eventuellen außerindischen Gegenbildern wird überhaupt keine Identität, sondern nur Verwandtschaft höheren oder geringeren Grades in Frage kommen: ebenfalls ein Element der Unsicherheit. Vielleicht wird es sich um den gefährlichen Versuch handeln, von den Belegen eines bekannten Worts einen oder ein paar abzuspalten und für sie ein anderes, gleich aussehendes Wort anzunehmen, das sich an den Wortschatz außerindischer Sprachen anlehnt [2]). Oder das zu erklärende vedische Wort wird, als ein eben nur theoretisch mögliches, nach europäischem Muster durch Konjektur erst zu schaffen sein [3]). Überall wird da bei den über weiteste Fernen von Raum und Zeit hin gesponnenen dünnen Verbindungsfäden die Gefahr des Zerreißens sehr groß sein: insonderheit da, wo ein zu überraschem Kombinieren neigender Enthusiasmus des Vergleichens die

---

[1]) So, um nur ein Beispiel zu geben, Fays Kombination von *svadhā́van* mit *dhū* und Δηώ (Am. Journ. of Philol. XVII, 28).

[2]) Ich erinnere an die Hypothesen mehrerer Forscher betreffend *vas* „essen“, vgl. lat. *vescor* etc., an Neißers einstige Aufstellung eines mit εὔχομαι verwandten *váhni* neben dem zu *vahati* gehörigen (Bezz. Beitr. XVIII, 301 ff.), an Foys *svavṛ́j* etc. zu avest. *varᵉz*, got. *waúrkjan* etc. (KZ. 34, 253) an Fays *ójas* „das Wasser“ (Am. Journ. of Phil. XVII, 5) zu ὑγρός etc.

[3]) So Foys (KZ. 36, 127) *míthūjanaḥ*, vgl. lat. *malignus*.

Leitung übernommen hat, oder wo die ganze Richtung des Arbeitenden ihn mehr in den Wörterbüchern weiter Sprachgebiete als in der intimen Kenntnis des Vedatextes heimisch gemacht hat, so daß er auch die geringen Anhaltspunkte sich entgehen läßt, die dieser Text für die Behandlung des in Frage kommenden Worts doch vielleicht bietet. Es ist begreiflich, wenn der auf solchen Wegen gewonnene Ertrag dem Vedaforscher nur gering erscheint. Am ehesten kann natürlich immer noch die Avestasprache zur Feststellung des Vedalexikons Beiträge liefern. Hier ist es nicht nur für den Arbeitenden am leichtesten, eine wirklich lebendige Kenntnis der beiden Literaturgebiete zugleich zu besitzen, sondern auch objektiv sind die geschichtlichen Entfernungen verhältnismäßig gering. Die Brücken, die sich über diesen schmalen Abgrund schlagen lassen, können schon eine gewisse Last tragen. Der Kundige weiß, welche Verdienste um das Erbauen solcher Brücken Chr. Bartholomae sich erworben hat. Von dem Gewinn, den die wechselseitige Erhellung des vedischen und des avestischen Wörterbuchs ergibt, fällt übrigens begreiflicherweise der Löwenanteil der Avestaforschung zu. Sie hat ja mit noch viel mehr unbekannten Größen als die Vedaexegese zu operieren. Aber leer geht auch diese nicht aus.

V

Vedische Grammatik und Textkritik. Ergebnisse: Erreichbares und Unerreichbares für die Vedaphilologie

Hier wird der Ort sein, das wenige anzufügen, was über die neben der Behandlung der lexikalischen Probleme einherlaufenden grammatischen Untersuchungen zu sagen ist. Bei ihnen liegt alles einfacher. Die Erforschung der vedischen Lautlehre, Formenlehre, Syntax hat sich seit den grundlegenden Arbeiten Whitneys, Lanmans, Delbrücks ruhiger, in geradlinigerer Bahn vorwärts bewegt. Trotz mancher Nüancen, die hier den einen Mitarbeiter vom anderen trennen, und vieler Differenzen über dieses und jenes einzelne Problem stehen doch im ganzen alle — abgesehen etwa von vereinzelten Liebhabern wissenschaftlicher Extravaganzen — viel mehr Schulter an Schulter als auf dem vorher besprochenen Arbeitsgebiet.

Von der Vedagrammatik laufen natürlich die meisten und stärksten Fäden nach der Grammatik des klassischen Sanskrit. Nicht leicht wird jemand dabei verkennen oder länger als einen Augenblick verkennen, was bei jedem Schritt mit Händen zu greifen ist, wie wir im Veda die Vorstufen jener späteren grammatischen

Zustände erfassen. Ein langer prähistorischer Werdegang liegt hinter allem; beständig bewegt dies Werden sich weiter. Durch Reihen von Stufen läßt sich von älteren Schichten der Literatur durch immer jüngere die grammatische Entwicklung — ähnlich übrigens auch die metrische — verfolgen [1]). Beständig reißen alte Fäden ab; neue spinnen sich an. Oft aber liegt die Scheide zwischen Altem und Neuem nicht zwischen Veda und vorindischer, indoiranischer oder indoeuropäischer Zeit, sondern vielmehr zwischen Veda und klassischem Sanskrit, so daß dann der Vedagrammatiker von selbst darauf gewiesen ist, nicht an die späteren indischen Verhältnisse, sondern an die avestischen, die europäischen anzuknüpfen. In der Grammatik können solche Vergleichungen nun oft zu wesentlich höherer Sicherheit gebracht werden als an vielen Stellen der lexikalischen Arbeit. Die Basis der Tatsachen ist hier breiter, die Möglichkeiten der Kontrolle sind reichlicher als bei etymologischen Problemen oder wenigstens bei jenen etymologischen Problemen, an welchen die Texterklärung, vor dunkeln, seltenen Worten stehend, ein besonderes Interesse hat.

So sehen wir die Erforschung der Vedagrammatik in der Tat auf allen ihren Gebieten in die Sphäre der

---

[1]) Ich darf indessen die Skepsis nicht unerwähnt lassen, welche ein hervorragender Forscher der hier ausgesprochenen Auffassung entgegenstellt. Für Bloomfield handelt es sich bei den Erscheinungen, an die ich hier denke, um den Gegensatz nicht von Älterem und Neuerem, sondern eines strenger hieratischen und eines mehr populären literarischen Stils. Ich verweise dem gegenüber auf meine Ausführungen Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 54, 181 ff. und auf die wichtigen Arbeiten E. V. Arnolds.

Sprachvergleichung einmünden. Im Verständnis der Lautgestalt der Vedasprache ist sie mächtig durch die Fortschritte gefördert worden, die der linguistischen Behandlung der Lautgeschichte in den letzten Jahrzehnten geglückt sind. Das mannigfaltigere, ich möchte sagen wirklichere Leben der vedischen Sprachlaute, das in dem starren grammatischen Schema des klassischen Sanskrit so oft ertötet oder in unnatürliche Form gezwängt ist — ich erinnere z. B. an die Erscheinungen der Satzphonetik —, wird uns unter wesentlichem Einfluß vergleichender Betrachtungsweise erkennbar und verständlich. Zuweilen gelingt es, nicht nur mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit voller Sicherheit, durch das Ineinanderschieben vedisch-philologischer und vergleichend-linguistischer Betrachtungen unter den Verwischungen, denen die überlieferte Lautgestalt des Textes ausgesetzt gewesen ist, ältere, echtere Züge herauszuerkennen, in denen die Vedasprache, vom klassischen Sanskrit getrennt, den verwandten außerindischen Sprachen begegnet. Ich erinnere an ein allbekanntes Beispiel. An zahlreichen Stellen fehlt den Vedaversen eine Silbe des metrischen Schemas. Liegt eine Freiheit des Versbaus vor? Oder füllt sich die Lücke, wenn an Stelle der überlieferten Lautgestalt eine echtere gesetzt wird? Es zeigt sich nun, daß jenes metrische Defizit ganz vorwiegend bei langen Vokalen bestimmter Worte oder Wortelemente — z. B. der Pluralgenetive auf *-ām* — auftritt. Dasselbe Defizit findet sich dann bei denselben Worten oder Wortelementen jenseits der Berge wieder, die Indien von Iran trennen, in der heiligen Dichtung der Zarathustrier. Endlich zeigt sich, daß die in Frage kommen-

den Silben solchen Silben des Griechischen entsprechen, für welche Betonung mit dem Zirkumflex überliefert ist (so die Pluralgenetive auf -ῶν); und es entsprechen solche Silben des Litauischen, bei denen noch heute „schleifende“, zweigipflige Betonung gehört wird. So sehen wir, wie hier aus indoeuropäischer Vorzeit ererbte Feinheiten der Betonung im Vedatext, hinter dessen überlieferter Gestalt, erkennbar werden und seine scheinbaren Unregelmäßigkeiten erklären: für die vedischen Dichter und sicher ebenso für die Poeten der indoiranischen Periode waren die von vorgeschichtlichen Zeiten her schleifend betonten langen Vokale einer zweisilbigen oder der Zweisilbigkeit genäherten Aussprache fähig. Eine Freude für den Forscher, wenn sich ihm ein solches Stück sprachliches Altertum enthüllt! Welche Feinheit, Schärfe, Sicherheit in dem an sich, wenn man will, kleinen Resultat! Unmöglich aber, zu solchem Resultat zu gelangen, solange man sich, auf den Ausblick über die Grenzen Indiens hinaus verzichtend, in die traditionelle „Sanskritgrammatik“ einmauert [1]).

---

[1]) Unter den vielen unscheinbareren Ergebnissen vergleichbarer Art erwähne ich hier noch die im überlieferten Vedatext sichtbare verschiedene satzphonetische Behandlung etwa des Acc. plur. *devān* und des Konjunktivs *gacchān* (je nachdem die Form ursprünglich auf *-ns* ausging) oder die im überlieferten Text verwischte, aber im Metrum sich verratende satzphonetische Verschiedenheit von Loc. sing. *mūrdhan* und 3. Plur. *āpan* (je nach dem ursprünglichen Ausgang auf *-n* oder *-nt*). Natürlich werden vereinzelte Fälle oft unsicherer zu beurteilen sein als solche weitverbreitete Erscheinungen. Bewahrt das vielumstrittene *sūre duhitā* Ṛv. I, 34, 5 wirklich die phonetische Altertümlichkeit, die man darin hat erkennen wollen? Man kann schwanken; ich würde in diesem Fall, wenn auch nicht zu so unbedingter Ab-

Dieselben Erfahrungen, wie sie eben für die Lautlehre konstatiert wurden, kehren in der Formenlehre des Veda wieder. Auch hier führen viele und wichtige Verbindungslinien in außerindisches Gebiet. Bald findet man — wie in der Infinitivbildung — statt spärlicher Reste, die das klassische Sanskrit bewahrt hat, eine üppige Formenfülle, die in nächster Nähe einer eng verwandten, gleich üppigen Fülle der Avestasprache steht. Bald sieht man Typen, die in der klassischen Sprache durcheinandergeraten sind — wie die verschiedenen Arten der -ī-stämme — noch in einer Gesondertheit vorliegen, zu deren Verständnis allein die vergleichende Betrachtung den Schlüssel liefert. Oder man sieht Bildungen von jüngerem Gepräge, die in der späteren Sprache kräftiges Leben besitzen — wie das Präsens *karóti* „er macht“ — noch fehlen oder etwa in spärlichen Exemplaren ihr Dasein beginnen: und die Avestasprache, welche die ganzen Umgebungen solcher Bildungen aufweist, sie selbst aber nicht, stellt sich an die Seite des Veda und hilft dessen Divergenz dem klassischen Sanskrit gegenüber konstatieren und verstehen. Ähnlich ist die Sachlage auf dem Gebiet der Syntax [1]).

---

lehnung wie Pischel (Ved. Stud. III, 192 f.), so doch zur Skepsis neigen.

[1]) Niemand kann dies Gebiet berühren, ohne in Verehrung den Namen des Forschers zu nennen, dem wir hier das meiste und Wichtigste verdanken: B. Delbrück. Wenn er in der Sammlung und Verarbeitung der Materialien der ṛgvedischen Dichtung größere Lücken gelassen hat als in der Behandlung der jüngeren vedischen Prosa, so ist zu wünschen, daß mehr so ausgezeichnete Spezialarbeiten diese Lücken ausfüllen mögen wie Bergaignes *Syntaxe des comparaisons védiques:* ein wahres Ka-

Den Vediker, der die Funktionen des Konjunktivs und Optativs gegeneinander abzugrenzen sucht, läßt das klassische Sanskrit, das den Konjunktiv verloren hat, durchaus im Stich: wohl aber findet er das Nebeneinanderstehen der beiden Modi im Homer wieder und kann aus dem Anschluß des vedischen Problems an das entsprechende homerische Nutzen ziehen. Oder er lernt auf dem Gebiet der Imperative eine Form kennen (die auf *-tād*), die in der späteren Sprache ihr Dasein nahezu, ihre besondere Bedeutung vollständig verloren hat: die für den Veda zu gebende Formulierung der Bedeutung aber findet an der entsprechenden Formulierung, die sich für dieselbe Form im Lateinischen ergibt, den sichersten Anhalt.

Gewiß darf man nicht übersehen, daß die Punkte, an denen der Forschung derartige Erfolge gelingen, leicht durch die subjektive Befriedigung des Forschers stärker in den Vordergrund des Gesamtbildes geschoben werden, als ihrer objektiven Bedeutung entspricht. Aber bringe man diese optische Täuschung noch so sehr in Anschlag: man wird doch anerkennen, daß, wollte man „indisch“ nur das Indien des klassischen Zeitalters nennen, die Grammatik des Veda an manchen Stellen mehr iranisch oder europäisch als indisch erscheinen würde.

Noch kürzer als über die Probleme der Vedagrammatik möchte ich mich hier über die der Textkritik

---

binettstück einer Untersuchung, die alle Einzelheiten überschaut, sie in ihre natürliche Ordnung rückt und schrittweise von den normalen Typen zu den befremdendsten Abweichungen von der Norm den Weg findet.

fassen [1]). Wie sind die Entfernungen zwischen dem uns überlieferten und dem ursprünglichen Text einzuschätzen? Welche Aussicht haben wir, von jenem zu diesem den Weg zu finden?

Blicken wir auf die älteren Forschungen zurück, so sehen wir auch hier zunächst, ähnlich wie in der Bearbeitung des Wortschatzes, das Gefühl einer gewissen souveränen Sicherheit hervortreten. Geleitet von allzu eilig ausgebildetem, sehr subjektivem Augenmaß glaubte man den überlieferten Text beständig auf Abweichungen von dem Typus, dem er entsprechen sollte, zu betreffen und fand es im ganzen nicht besonders schwer, ihn in die passende Gestalt zurechtzurücken. Auch hier folgte auf die Übereilungen begreiflicher- und berechtigterweise eine Reaktion und auch hier schoß diese über das Ziel hinaus.

Die „Vedischen Studien" erklärten den traditionellen Text des Ṛgveda — wenigstens im Prinzip — so ungefähr für unfehlbar; auch in der Textbehandlung mußte das indische Wissen gegenüber den europäischen Besserwissern den Sieg behalten. In der Tat hatte man vielen der älteren Änderungsversuche gegenüber leichtes Spiel. Aber darum blieb dieser extreme Glaube an die indische Textüberlieferung doch prinzipiell so falsch wie der ähnlich extreme Glaube an die indische Texterklärung [2]). Eben der von den Vedischen Studien so energisch be-

---

[1]) Ich darf für Näheres auf meine „Hymnen des Ṛgveda, Bd. I, Prolegomena" und auf meine Auseinandersetzungen ZDMG. 55, 267 ff. verweisen.

[2]) So haben denn auch die Verfasser der Ved. Stud. im einzelnen ganz wie andere sich an Textbesserungen versucht.

tonte Zusammenhang der ältesten und der späteren literarischen Verhältnisse Indiens hätte hier bedenklich machen können. Verfolgte man nämlich den Text ṛgvedischer Verse durch die jüngeren Veden, welche große Mengen jener Verse entlehnt haben, so sind dort die massenhaften Irrtümer in der Überlieferung des alten Textes, Verflachungen, Modernisierungen mit Händen zu greifen; sie werden, indem wir die in unserem Besitz befindliche authentischere Textgestalt daneben halten, auf das klarste erwiesen. Gewiß will ich nun meinerseits die Überlieferung des Ṛgveda nicht einfach nach derjenigen der übrigen Veden beurteilen, über die sie in der Tat hoch erhaben ist. Aber altindische Brahmanen sind es schließlich doch in dem einen wie in dem anderen Fall, durch deren Mund, Ohr, Gedächtnis in jenem schriftlosen Zeitalter die Linie der Überlieferung verläuft. Sehen wir sie hier fortwährend irren, so mögen sie dort wohl seltener geirrt haben: unfehlbar waren sie auch dort nicht, konnten sie nicht sein.

Kein Philolog wird die bewundernswerte Treue, mit welcher der Ṛgvedatext überliefert ist, verkennen. Ausgenommen sind vor allem nur gewisse Details der Lautgestalt, in denen grammatische Theoretiker diesem Text ihre Ansichten über das, was korrekt ist, aufgedrängt haben [1]: vielfach können wir — insonderheit mit Hilfe

---

[1]) Manche andere lautlichen Erscheinungen dagegen, in denen das beherrschende Gesetz den indischen Überlieferern verborgen sein mußte und allein der modernen Sprachwissenschaft erkennbar ist, sind von denselben Grammatikern nicht angetastet worden. Die Treue, mit welcher solche Erscheinungen von durchaus minutiösem Charakter im überlieferten Text bewahrt sind, gibt uns

des Metrums — diese Verwischungen rückgängig machen. Jenseits solcher auf ziemlich niedrigem Niveau sich bewegenden Angelegenheiten der Buchstabenkorrektheit bleibt dann eine verhältnismäßig kaum sehr große Zahl bestimmt oder wahrscheinlich zu konstatierender Textfehler übrig — Fehler älter als das sehr alte Festwerden der Überlieferung, welche jene vorgefunden und mit der ihr eigenen Treue durch alle Zeiten fortgepflanzt hat. Manche solche Fehler, an deren Vorhandensein wir lange glaubten, sind verschwunden oder werden gewiß weiterhin verschwinden, indem unser fortschreitendes grammatisches Wissen und exegetisches Können für das Überlieferte die Rechtfertigung fand oder finden wird. Manche Fehler anderseits — nicht sehr viele — können wir verbessern oder ihre Verbesserung vermuten. Im ganzen aber sind, wo wirklich ein Fehler vorliegt, unsere Chancen eher ungünstig. Die Formgebung der vedischen Poeten ist nicht so scharf, ihr Gedankengang nicht von der zwingenden Klarheit, die Spiele ihrer Phantasie verlaufen nicht in so berechenbaren Bahnen, daß philologische Kunst hier mit Sicherheit operieren könnte. Der echte Ṛgvedatext ist uns also an manchem Punkte offenbar unerreichbar. Aber auf der anderen Seite: vom echten Ṛgvedatext ist uns doch so viel erreichbar, daß, fassen wir das große Ganze und nicht jede Kleinigkeit ins Auge, wir wohl behaupten dürfen, im Besitz jenes Textes zu sein.

---

einen wichtigen Maßstab für die wundervolle Kraft des Festhaltens, die dieser Tradition eigen ist, sobald sie nur festhalten will. Vgl. meine „Literatur des alten Indien" 26.

Und damit ist denn wohl auch, wenn wir auf den gesamten Kreis der von uns betrachteten philologischen Bemühungen um das Vedaverständnis zurückblicken, der treffende Ausdruck für das Maß des Erreichbaren gefunden. In allen Details werden wir nie verstehen, was die vedischen Dichter gesagt und gemeint haben. Viele Worte des vedischen Lexikons werden uns nach ihrer feineren Bedeutungsnüance, manche selbst nach ihrem ungefähren Sinn immer unzugänglich bleiben. Und nie werden alle die Schwierigkeiten überwunden werden, die darauf beruhen, daß die Verfasser dieser Texte oft keineswegs in der uns gewohnten Weise die Sprache dazu benützten, um einen gewissen Inhalt dem Nichtwissenden mitzuteilen: sie wollten ja vielfach etwas ganz anderes — Rätsel aufgeben, mit dem Sinn Versteck spielen, sich und die Götter mit Künsteleien des Ausdrucks und des Gedankens vergnügen. Da kann eine Übersetzung des Ṛgveda, die mit gleichmäßigem Gelingen jedes Wort, jeden Vers wiederzugeben wüßte, prinzipiell nie erhofft werden. Aber eine Übersetzung, die in anderem Sinn allerdings uns genügen darf, können und werden wir doch erreichen: eine Übersetzung, die im ganzen und wesentlichen einen so hohen Grad der Annäherung verwirklicht, daß man sich in Bezug auf den unverständlich bleibenden Rest ohne Bedauern resignieren wird.

Welche Forderungen diese Aufgabe uns stellt, die wir auf dies Ziel hinarbeiten, liegt in allem oben Gesagten. Zunächst, daß wir der Versuchung widerstehen, dem Irrlicht der Erklärungen Sāyaṇas und seiner Genossen zu folgen. Dann, daß wir, was auf die Fragen

wirklich Licht wirft, von allen Seiten, in aller erreichbaren Vollständigkeit heranzuschaffen bestrebt sind. Daß wir also über die etymologischen Zusammenhänge der Worte nicht hinwegsehen, doch so, daß wir uns dabei vor allem innerhalb des indischen, in zweiter Linie des indisch-iranischen Gebiets halten und, wo wir weitergreifen, uns der meist obwaltenden schweren Gefahren bewußt sind. Die Grammatik, mit der wir arbeiten, kann nicht die hergebracht-traditionelle, sondern allein die vergleichende, historische sein. Wir werden die Aufklärungen, welche die spätere indische Literatur bieten kann, nicht abweisen, indem wir doch daran festhalten, daß besonderes Gewicht auf die Ausnützung der vedischen Ritualliteratur gelegt werden muß. Vor allem aber werden wir den Ṛgveda selbst zum Sprechen bringen, soviel wir nur können. Wir werden nach einer Technik der Forschung suchen — ich betone die Forderung der Technik —, die alle Indizien, welche sich den Belegstellen entnehmen lassen, die positiven wie die negativen, zu entdecken, in ihre natürliche Ordnung zu stellen, nach Gebühr zu würdigen versteht[1]). Die Materialien, über die wir ver-

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich betonen, daß wir es überall willkommen heißen sollen, wo sich die Möglichkeit bietet, das Moment zahlenmäßiger Bestimmtheit in unsere Untersuchung einzuführen. Beispielsweise ist dies bei dem Problem der Anordnung der ṛgvedischen Hymnen der Fall: hier herrschen gewisse Zahlenverhältnisse, deren Verletzung teils Auflösung größerer Texte in kleinere, teils nachträgliche Zufügung annehmen läßt. Ich halte es für durchaus unangebracht, auf Argumentationen dieser Art, wie gelegentlich geschehen ist, als auf ein schematisches Verfahren herabzublicken. Wo die Inder mit einem Schema

fügen, sind reich genug. Mag das Verständnis des Veda, das sie uns ermöglichen, das professionelle Vollständigkeitsbedürfnis des Philologen nicht vollkommen befriedigen: der Historiker, insonderheit der Religionshistoriker wird mit dem Veda als einer hinreichend verständlichen Quelle zu arbeiten im stande sein.

---

operiert haben, müssen wir dies Schema nachprüfen. Aber auch wo außerhalb des Bewußtseins der Inder liegende Zahlenverhältnisse uns etwas lehren können, tun wir gut aufzumerken. Über die umfassenden Statistiken, auf die E. V. Arnold die Sonderung älterer und jüngerer Texte basiert, fühle ich mich gegenwärtig noch nicht in der Lage zu urteilen, bezweifle einstweilen auch, daß ich mich überall werde überzeugen lassen können. Aber die Bewunderung für das großartige Unternehmen Arnolds und die Hoffnung, daß in dieser Richtung schließlich wertvolle Ergebnisse zu erreichen sein werden, drängt es mich doch hier auszusprechen.

VI

Der Veda als geschichtliche Quelle

Aber ob diese Quelle verständlich ist, und ob sie, wenn wir sie verstanden haben, so viel bietet, wie unseren Wünschen genügt, ist zweierlei. Das muß sich uns jetzt fühlbar machen, wo wir von der im engeren Sinne philologischen Erforschung des Veda uns zu den Versuchen wenden, das geschichtliche Bild jener Vergangenheit zu rekonstruieren. Von diesen Versuchen ist ein einzelner schon berührt worden. Was die in den „Vedischen Studien" vertretene Richtung für das philologische Problem und für das geschichtliche geleistet hat, bildet eine so geschlossene Einheit, daß ein vorläufiges Hinüberblicken von jener Seite auf diese nicht zu vermeiden war. Wir müssen jetzt eingehender auf die Auffassung der historischen Fragen zurückkommen.

Hier fällt auf den ersten Blick dies in die Augen, wie durchaus die Untersuchung der Religion und Mythologie allem anderen immer vorangestanden hat. Von Staat und Recht, von militärischen oder politischen Kämpfen, von den Gestaltungen weltlichen Privatlebens weiß die Vedaforschung verhältnismäßig wenig zu berichten.

Das liegt, wie sich von selbst versteht, an der Be-

schaffenheit der Quellen, die ihrerseits wieder, wie ebenso selbstverständlich ist, auf der Eigenart der altindischen Zivilisation, der Volksseele beruht.

Geschichte im gewöhnlichen Sinn des Worts — was läßt uns der Veda von ihr erkennen? Schon der chronologische Rahmen, der sie umschließen müßte, fehlt uns. Wie ganz er fehlt, dafür ist bezeichnend, daß man sich auf den Versuch verwiesen gesehen hat, die langsame Wandlung der Himmelserscheinungen, auf denen die Konstruktion des Kalenders beruht, als Maßstab für die Bemessung der vedischen Vergangenheit zu benutzen. Die Sterne schienen freundlich lächelnd die Frage der Philologen zu beantworten, und manche von diesen beeilten sich, auf solches Zeugnis hin das vedische Altertum mit einem energischen Entschluß zweitausend, vielleicht auch dreitausend Jahre weiter zurück zu datieren, als man sonst wohl gemeint hatte. Worauf sich alsbald jene astronomisch-kalendarischen Einsichten als illusorisch herausstellten. So bleibt uns für das chronologische Problem nichts übrig als allervagste Schätzungen, auf der einen Seite der Distanz zwischen Veda und Avesta, die über die Entfernung des Trennungspunktes der beiden geschichtlichen Linien ungefähre Vermutungen erlaubt, auf der anderen Seite der Distanz zwischen dem Veda und jener Epoche des indischen Altertums, für welche uns Zeitbestimmungen möglich zu werden anfangen, der Zeit Buddhas um 500 vor Chr. Wie wenig Schätzungen solcher Art im Grunde besagen wollen, braucht nicht erst ausgesprochen zu werden. In der Tat schwimmt so die ältere indische Geschichte, die ganze reiche Vedaliteratur für uns in unbemeßbarer

chronologischer Leere: ein Zustand, der wohl bei keiner ähnlich hohen, literarisch ähnlich produktiven Zivilisation wiederkehrt außer allein bei den nächsten Verwandten der indischen Arier, bei jenen Iraniern, unter denen Zarathustra wirkte.

Und nicht viel bestimmter als die Lage der Zeiträume sind die Gestalten und Ereignisse, die sie erfüllt haben, erkennbar. Im Hintergrund von allem der eine große Vorgang: die Eroberung des Landes, das Brechen der Burgen dunkler Urbewohner — von unserem Standpunkt aus können wir sagen, der Zusammenstoß letzter Ausläufer europäischen und vielleicht melanesischen oder australischen Volkstums. Wie sich das zugetragen, darüber liegt Dämmerlicht. Die schwarzen Häuptlinge, die da überwunden sind, verschwimmen mit Gestalten der Mythologie, mit den titanenhaften Dämonen und Ungeheuern, die sich erkühnt haben, die Götter zu bekämpfen. Und dann die Zeit, die für die Hymnendichter Gegenwart ist. Namen von Volksstämmen, mit denen kein individuelles Bild sich verbindet. Zusammenhanglos hier ein König, da ein König, auch hier wenig mehr als Namen. Kämpfe, überwiegend vom Standpunkt des dabei tätigen Priesters oder priesterlichen Zauberers gesehen. Eine Menge schmeichlerisch überschwenglicher poetischer Quittungen für Honorierung der Sänger und Priester. Dazu dann aus späteren Quellen Notizen über Feiern königlicher Salbung, über die liturgischen Kombinationen, die man beim Roßopfer dieses und jenes Königs in Anwendung gebracht hat. Erkenntnis und Verständnis geschichtlicher Ereignisse kann da nur schattenhaft sein.

Dürfen wir hoffen, daß bestimmter als die Ereignisse sich die Zustände erkennen lassen werden, die charakteristischen Züge des öffentlichen und privaten Lebens?

Es ist schwer, hierüber jetzt etwas zu sagen.

Der einzige zusammenhängende Versuch in dieser Richtung ist vor nun schon einem Vierteljahrhundert gemacht worden. Zimmer[1]) zeichnete nach den Hymnen- und Spruchsammlungen der vier Veden ein Bild „von dem Leben jenes frischen, jugendlichen Volkes, das stark war im Vertrauen auf seine Götter". Das Gemälde trug eine etwas rosige Färbung. An das, was die späteren Materialien für die Rekonstruktion der alten Zeit ergeben konnten, war kaum gerührt. Tiefer in die Probleme einzuschneiden ist dieser Jugendarbeit des auf anderen Gebieten später so erfolgreichen Forschers kaum gelungen.

Man kann das Werk Zimmers im wesentlichen[2]) als eine Altertumskunde des im Sinn Rothscher Exegese verstandenen Veda bezeichnen. Ich habe schon oben die sich entgegenstellende Auffassung Pischels und Geldners skizziert, die überall den spezifisch indischen Charakter betont, die Welt des Veda eng an das spätere Indien heranrückt. So wenig wie ich den genannten Forschern in ihrem Aufbau des vedischen Wörterbuchs auf Grund der indischen Kommentare folgen konnte, kann ich ihr Bild der vedischen Welt gutheißen, das sie, man möchte sagen, etwa mit den Farben des Schelmenromans Daśakumāracarita malen. Dem Satz, daß im

---

[1]) In seinem „Altindischen Leben" 1879.

[2]) Natürlich nicht in jeder Einzelheit.

Orient die Dinge sich nicht wandeln, haben sie offenbar einen allzu starken Glauben entgegengebracht. Man kann doch unmöglich das Komplizierte, Vermittelte der in der Tat zahllose Vorstufen verlangenden Konfiguration des späteren indischen Charakters und indischen Daseins verkennen. Wie seltsam wäre es nun, wenn die Ausbildung solches Indertums allein in die Periode vor der Vedazeit fiele, das Jahrtausend aber oder die Jahrtausende zwischen Veda und klassischer Zeit für die Arbeit an dieser Entwicklung annähernd ein Vakuum bedeuteten, indem eben alles von alters her fertig dagewesen wäre? Das ist so unmöglich, wie wenn man das homerische Griechenland dem alexandrinischen oder dem von Rom beherrschten Griechenland, das Deutschland der Völkerwanderung dem Luthers oder Goethes gleichsetzen wollte. Vielmehr noch unmöglicher: denn in Indien greift offenbar außer dem Faktor der zeitlichen Entwicklung mit ganz anderer Macht als in Griechenland oder in Deutschland das Anderswerden der Rasse ein. In der alten Zeit die Arier im Nordwesten Vorderindiens, noch nicht weit von den Eingängen, durch die sie in das Land gedrungen sind, die Brüder, fast noch die Nachbarn der zarathustrischen — vielmehr der Zarathustra entgegenlebenden — Arier von Iran. In der späteren Zeit das durch die Weiten der Halbinsel verbreitete Hindutum mit dem immer mehr sich abschwächenden arischen Charakter, den immer unaufhaltsamer einfließenden Strömen von Eingeborenenblut, den endlosen Nüancen des hellfarbigeren und des dunkelfarbigeren Typus. Wenn irgendwo, so ist es hier verboten, alte und neue Zeit kurzweg miteinander

zu vermischen. Es kann keine größere und tiefere Aufgabe für die Indologie geben, als das schrittweise Anderswerden der Seele, das sich hier vollzogen hat, aus dem Anderswerden ihrer Äußerungen herauszulesen. Wer sich an diese Aufgabe wagt, wird oft genug fehlgreifen, hoffentlich auch ebenso oft seine Fehlgriffe korrigieren. Aber was soll werden, wenn in den Forschungskreisen, die zu solcher Arbeit berufen sind, überhaupt nicht bemerkt wird, um was es sich handelt? Wenn man von der Aufgabe, an welche alle Kraft zu setzen wäre, durch die Entdeckung, daß die Inder eben immer Inder gewesen sind, sich kurzweg abschneiden läßt?

Doch die „Vedischen Studien" berufen sich auf bestimmte Tatsachen. Vor allem heben sie, wie schon erwähnt wurde, die Sucht nach Gold und das hochentwickelte Hetärentum hervor: zwei „charakteristische Zeichen der Zeit", der „weit, zum Teil schon bedenklich weit vorgeschrittenen Kultur" des Ṛgveda. Auch ich habe meine Bedenken, wenn Zimmer unter dem vedischen Volk etwa wie in dem taciteischen Idealbild der Deutschen „echte Weiblichkeit, Zucht und Scham noch in hohem Grade herrschend" fand. Aber ein blühendes Hetärentum [1]) soll mit dem Charakter einer altertüm-

[1]) Ja wenn es sich nicht einfach um naturwüchsige, gelegentlich zotige Sinnlichkeit handelte, sondern weitgetriebene Raffinements des Hetärenwesens, wie das Kāmaśāstra sie kennt, ihre Spur im Ṛgveda zurückgelassen hätten! Die psychologischen Finessen auf diesem Gebiet, die Geldner im Purūravas-Urvaśī-Dialog hat erkennen wollen, scheinen mir doch mehr unter- als ausgelegt. Und sogar die ganz einfachen, harmlosen Erwähnungen

lichen Kultur im Widerspruch stehen? Freude an Gold und goldenen Gegenständen soll allein ein moderner Zug sein? Mir scheint, die Verfasser der „Vedischen Studien", bemüht das Idyll der kindlichen Vedazeit zu bekämpfen, schieben hier ihrerseits allzu unbefangen einer Kultur, die auf das Prädikat der Altertümlichkeit Anspruch haben soll, ein selbstkonstruiertes idyllisches Aussehen zu, gegen das eine vollständiger informierte historische Psychologie recht skeptisch sein wird.

Ich glaube, daß wir doch sicherere Maßstäbe für das Verhältnis von Vedazeit und späterer Zeit besitzen, als solche zu allen Zeiten denkbaren Züge. Nur weniges sei hier angedeutet. Man halte die sprachliche Nähe von Veda und Avesta — wir haben uns oben mit ihr beschäftigt (S. 35) — etwa der Abgeschliffenheit der Dialekte der Asokainschriften (3. Jahrhundert vor Chr.) gegenüber. Oder man vergleiche einerseits die vedischen Götter mit den avestischen Göttern — wir kommen unten hierauf zurück —, man vergleiche den vedischen Kultus, die vedischen Priester und Priesternamen mit ihren Gegenbildern im Avesta und verfolge dann auf der anderen Seite, was die Viṣṇu- und Śivaverehrung des klassischen Indien aus Göttern und Kultus gemacht hat, wie da Äußeres und Inneres der Religion sich auf das tiefste gewandelt hat. Oder man stelle das philo-

von Hetären sind, wie ich meine, im Ṛgveda wesentlich seltener, als die Vedischen Studien annehmen. Der alte Dichter kann nicht sagen „ein schönes Weib", „ein geschmücktes Weib", ohne daß die Vedischen Studien darin „Bezeichnungen der Hetären" entdecken.

sophierende Denken des Veda etwa den Systemen des Sāṃkhya, des Nyāya gegenüber. Oder — da die bildende Kunst der Vedazeit selbst für uns verschollen ist — halte man sich an die altbuddhistischen Denkmäler und beobachte, welch weite Entwicklung selbst von dieser verhältnismäßig späten Epoche aus bis zur definitiven Feststellung der klassischen indischen Kunsttypen sich vollzogen hat: man kann sagen eine Entwicklung ähnlich wie etwa von der Schrift der Asokadenkmäler bis zur Devanāgarīschrift [1]). Da sind aufs Geratewohl einige

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich einen Blick auf die Argumentation werfen, auf Grund deren wir nach Geldner (III, 26) „schon im Ṛgveda eine Andeutung der Schrift bekämen". Ich schicke voran, daß das Verb *rad*, von den Indern durch *vilekhana* („Einritzen") umschrieben, vom Bahnen von Pfaden, dann von Indras Tat in Bezug auf die Flüsse (III, 33, 6; VII, 49, 1; X, 89, 7) gebraucht wird: der Gott „erritzt" die Flüsse, indem er ihnen durch den Felsen die Bahn eröffnet. Nun hat das Wort einigemal Worte als Objekt, die „Güter" u. dgl. bedeuten: zu Geldners Belegen (VI, 61, 6; VII, 62, 3; IX, 93, 4) ist hinzuzufügen I, 117, 11; 169, 8; VII, 32, 18; 79, 4 (vgl. auch I, 116, 7). Was bedeutet *rad* hier? Geldner sagt: „Warum sollten wir uns nicht überall an *vilekhana* halten? *rad* könnte dann hier und in ähnlichen Stellen ‚schreiben' = ‚gutschreiben, schriftlich geben, garantieren' bedeuten." Der Gott, der dem Frommen seine Zuwendungen schriftlich gibt! Weil das Wort *vi-likh*, das Synonymum von *rad*, gern in dem Zeitalter, das die Schrift kannte, vom Schreiben, d. h. eigentlich dem Einritzen der Schrift (Bühler, Ind. Paläogr. 5), gebraucht wurde — warum soll nicht *rad* im Ṛgveda ebenso gebraucht sein? Damit hätte dann ja unser Wissen vom Alter des Schriftgebrauchs in Indien eine ebenso rasche wie vollständige Umwälzung erfahren. Doch sollten vielleicht, ehe wir die neue Erkenntnis annehmen, einige Fragen noch erwogen werden. Ist es nicht merkwürdig, daß sonstige Indizien für den Schriftgebrauch der Inder in so hohem Alter (und noch in viel jüngerer Zeit)

der Linien herausgegriffen, auf denen die Verschiebungen zwischen den alten und den neuen Zeiten Indiens ihre Bewegung abzeichnen. Wie ist es denkbar, daß die

---

ganz fehlen? Wie kommt es, daß der Ṛgveda das Schreiben immer nur da — da aber so häufig — erwähnt, wo von der Gutschrift göttlicher Segnungen zu Gunsten des Frommen die Rede ist? Für den Fall, daß sich der freilich nur provisorische Ansatz Bühlers (Ind. Paläogr. 18) von 800 vor Chr. für Einführung der Schrift in Indien bestätigt, können wir den Ṛgveda so weit herabrücken? Oder bedienten sich die Götter bei ihrer Buchführung einer Schrift, die mit der späteren Brāhmī nichts zu tun hatte? Hat man irgendwelchen Grund, die *rad*-Belege des Ṛgveda nicht alle in demselben Sinn zu verstehen? Wenn Indra die Flüsse *radati* und wenn er es mit den *vásu*, den *śurúdho góagrāḥ* tut, wird da etwas ganz Verschiedenes gemeint sein? Hat die *rad*-Tätigkeit des Gottes zum Objekt einmal *vā́jam* (I, 117, 11) und einmal *vā́jāya pánthām* (V, 10, 1), wird nicht beides ebenso auf dasselbe hinauslaufen, wie wenn es bald heißt, daß der Gott die Flüsse, bald daß er den Flüssen die Bahn *radati*? Wenn Uṣas hier *rā́dhaḥ* (VII, 79, 4), dort *patháḥ suvitā́ya* (V, 80, 3) *radati*, soll sie da das eine Mal Wegbahnerin, das andere Mal — Schreiberin sein? Ist es Zufall, daß an der *rad*-Stelle VII, 79, 4 auch vom Öffnen des verschlossenen Felsens die Rede ist? Wie steht es damit, daß das Wesen, welches I, 166, 6 *rádati* und *riṇā́ti paśváḥ*, nichts mit Schreiben zu tun hat, vielmehr eine *didyút* ist? Ist es nach alledem nicht zutreffend, wenn Graßmann zu dem Vorstellungskreis, der hier vorliegt, die durch das Verb *tṛd* ausgedrückten Vorstellungen vergleicht? Gehört nicht mit den Stellen des Ṛgveda, an denen vom Verb *rad* Objekte wie *saním śurúdhaḥ rayím vā́jam* abhängen, ganz klarermaßen Pañc. Br. XVI, 6, 6 zusammen, wo von dem Werkzeug die Rede ist, das dem Opfernden *ubhayataḥ . . . annādyaṃ radaty asmāc ca lokād amuṣmāc ca*, und wo dies Werkzeug nicht etwa als Schreibstift, sondern als *ubhayataḥkṣṇud abhriḥ* (vgl. Lāṭy. VIII, 2, 6; Kāty. XXII, 1, 21) beschrieben wird? Darf die Untersuchung es sich erlassen, diese Anhaltspunkte zu beachten? Darf sie an alledem, was der Veda selbst ergibt, kurzweg vorübergehen, um statt

Verhältnisse der Staats- und Kastenordnungen, des Familienlebens, der Wirtschaft nicht ähnliche Bewegungen durchlaufen hätten? Gewiß ist richtig, daß wir das Alte, in der Überlieferung dunkel und fragmentarisch Daliegende im Licht der deutlicher und vollständiger erkennbaren späteren Zustände betrachten sollen. Aber wir haben da nicht mit der denn doch allzu einfachen Identifikation des einen und des anderen zu arbeiten. Die Probleme sind komplizierter. Wir müssen uns durch die jüngeren Gebilde dazu führen lassen, die — natürlich nicht in jedem Fall beantwortbare — Frage zu stellen, wie weit ebendieselben Gebilde oder welche Vorstufen von ihnen in der alten Zeit schon dagewesen sind. Den verwischten, zerstreuten Spuren, die in den alten Quellen vorliegen, müssen wir alles entnehmen lernen, was sie uns lehren können. Der vereinzelte Zug in dem lückenhaften Bilde des Altertums, der uns sonst nichtssagend sein würde, läßt uns, indem wir ihn in der späteren Zeit als organisches Glied eines Ganzen wiederfinden, auch für das Altertum das Dasein eines ähnlich gearteten Ganzen, dort vielleicht auf älterer Entwicklungsstufe, erschließen. Neben den Verhältnissen der späteren Zeit müssen dann parallele außerindische Entwicklungen dazu beitragen, uns den Blick zu schärfen, uns jene Schulung zu geben, vermöge deren der Naturforscher aus einem spärlichen Überrest den ganzen Organismus zu rekonstruieren weiß. Der Versuch, in diesem

---

dessen mit einem einzigen raschen Willkürgriff die vedische Geltung von *rad* nach den späteren Schicksalen von *vi-likh* zu bestimmen?

Sinn die Lebensverhältnisse der Vedazeit zu erforschen, gehört zum allergrößten Teil der Zukunft. Eine Aufgabe, die zugleich Kühnheit und äußerste Vorsicht verlangen wird, einen Blick und eine Hand fähig die Probleme an scheinbar weit entlegene Punkte anzuknüpfen. Doch ob auch von dem größten Können hier andere als sehr unvollkommene Erfolge erwartet werden dürfen, ist, wie unsere Quellen nun einmal beschaffen sind, wohl fraglich.

VII

Religion und Mythologie: die vergleichende Mythologie, Bergaigne, die Vedischen Studien

Der Vediker, der von diesen Untersuchungen zu Religion und Mythologie hinübergeht, gelangt gleichsam von Archipelen zerstreuter Inseln zu einem weit ausgedehnten Festland.

Es ist begreiflich, daß in unserer Wissenschaft die Mythologie früher in den Vordergrund trat als das Kultwesen und überhaupt die Religion. Der Ṛgveda lenkte die Aufmerksamkeit vorwiegend in jene Richtung und nahm für sie die Arbeitskräfte in Beschlag. Die Texte, die über das Opfer und verwandte Gegenstände den entscheidenden Aufschluß geben, wurden langsamer bekannt. Man wäre fürs erste auch kaum vorbereitet gewesen, sie geschichtlich zu würdigen.

Ich überblicke nur kurz die Hauptphasen, welche die mythologische Forschung durchlaufen hat.

Zuerst selbstverständlich hier ganz wie in der Sprachforschung, Herrschaft des Vergleichens. Ad. Kuhn, Max Müller zeigen den Weg. Das indische Gebiet als solches, in seinen eigenen Grenzen, seinem eigenen Wesen wird nicht allzusehr beachtet; es verschwimmt in den uferlosen Weiten indisch-iranisch-griechisch-ita-

lisch-germanischer Mythologie. Der Veda hat die Aufgabe, Materialien für die Vergleichungen herzugeben und mit Hilfe der Sanskrit„wurzeln“ den etymologischen Weg zur Erklärung der Götternamen und damit der Götter zu zeigen. An sich so zurücktretende Gestalten wie Saraṇyū und Sārameya erfreuen sich besonderer Beachtung, da sie mit Erinys, Hermeias identisch scheinen. Schnell glaubt man die Probleme bewältigt zu haben. Die Götter sind durchsichtige Verkörperungen von Naturwesenheiten; besonders sind sie Mächte des Gewitters und des Lichtes, des Tagesanbruchs.

Längst sind wir in alledem vorsichtiger geworden. Aber prinzipiell können wir die Wege, welche die Forschung hier versucht hat, nicht als Irrwege bezeichnen. Im Etymologisieren, im Greifen nach indoeuropäischen Göttern und Mythen, im Vertrauen auf die Übersetzbarkeit der Sprache des Mythus in Naturanschauung war man unzweifelhaft zu rasch gewesen. Aber es gibt schließlich doch auch richtige Etymologien; es hat wirkliche indoeuropäische Geister — ich meine auch Götter — und Mythen gegeben, und daß unter ihnen vergöttlichte Naturmächte eine Hauptrolle gespielt haben, wird nach wie vor glaubhaft bleiben. So muß auch wer, wie ich, die hier angeschlagene Ader für weniger reich hält, als sie geschienen hatte und als vielleicht andere Adern in der Tat sind, es doch als notwendig anerkennen, daß die Ausbeutung jener auch heut noch — wie in den feinsinnigen Forschungen v. Schroeders und Henrys — immer wieder versucht wird.

Fürs erste aber sehen wir in unserer Wissenschaft das Bedürfnis erwachen, das in der vergleichenden

Mythenforschung Kuhns nicht zu seinem Recht gekommen war, den mythologischen Vorstellungsschatz des Veda selbst im vollen Zusammenhang zu durchforschen und die Fingerzeige dafür zu entdecken, wie dies Chaos zu ordnen wäre.

Hier ähnlich wie in der Wortforschung ist es zunächst Bergaigne, der neue Wege sucht. Er entsagt den Blicken auf Homer und Edda, um sich streng im Ṛgveda einzuschließen. Wie er bei der Beschäftigung mit dem vedischen Lexikon darauf dringt, daß dieselbe Bedeutung allen Belegstellen eines Wortes Genüge tun soll, ganz so versucht er die bunte vedische Mythologie auf ein einfaches, in wenigen Formeln ausdrückbares System zurückzuführen. Man sieht im voraus, daß dieselbe Tendenz, die dort gesunde, wichtige Resultate ergibt, hier bei dem völlig anders gearteten Problem irreführen muß.

Von seinen Vorgängern übernimmt Bergaigne den Glauben daran, daß die Naturvorgänge, um die es sich beständig im Veda handelt, Sonnenaufgang und Gewitter sind. Er fügt den Satz hinzu, daß diese Vorgänge des Himmels und Luftreichs ihr Gegenbild auf der Erde im Kultus haben, im Opfer, für dessen Erkenntnis er sich einstweilen mit den sehr allgemeinen, unbestimmten Angaben des Ṛgveda begnügt. Nun baut er ein streng symmetrisches Fachwerk auf. Da sind die männliche Wesenheit und die weiblichen Wesenheiten am Himmel: Sonne und Morgenröten; männliche und weibliche Wesenheiten im Luftreich: der Blitz und die Wasser des Regens; auf der Erde: das Opferfeuer und die Darbringungen oder Gebete. Dies sind die

wahrhaft wirksamen Mächte des Vedaglaubens. Die himmlischen, atmosphärischen, irdischen entsprechen einander, identifizieren sich miteinander, sind im Grunde nur verschiedene Gestalten derselben Wesenheit. In festen Formeln drückt sich das gegenseitige Verhältnis der Glieder des Schemas aus. Die Götter sind die Masken, hinter denen in Wahrheit jene Mächte erscheinen; zwischen Erscheinung und Wesen spielt die bizarre Rhetorik der Vedadichter hin und her. Bei vielen richtigen Blicken im einzelnen doch im ganzen ein großer Fehlschlag. Der Instinkt für religionsgeschichtliche, religionspsychologische Wahrheit fehlt. So bleibend die Verdienste des großen französischen Forschers um die Feststellung des vedischen Wortsinns sind, so schnell sind mit Recht seine algebraischen Ausdrücke für die vedischen Ideen vergessen worden.

Die Untersuchungen über die Vedamythologie haben sich begreiflicherweise großenteils in genauer Entsprechung mit der vedischen Wortphilologie entwickelt: hier wie dort sind dieselben wissenschaftlichen Konstellationen maßgebend, im ganzen auch dieselben Persönlichkeiten. So wirkt nun die in der Exegese einsetzende spezifisch indische Strömung auch auf die Mythologie. Die „Vedischen Studien“ [1]) sprechen es aus, daß auch diese „nach unten“ — an das spätere Indien — „anzuschließen und von den indogermani-

---

[1]) Neben den „Vedischen Studien“ selbst, die sich mit Mythologie weniger als mit Exegese beschäftigen, sind hier Pischels Aufsätze Gött. Gel. Anz. 1894, 417 ff.; 1895, 446 ff. heranzuziehen.

schen Theorien zu befreien ist". „Die ganze ṛgvedische Mythologie nimmt für uns ein rein indisches Gepräge an. Sie löst sich auf in eine erdrückende Fülle einzelner Götter-, Helden- und Heiligen-Geschichten." Diese müssen von den Vorstellungen der klassischen Zeit und von der heutigen indischen Volksreligion aus erforscht werden. Wollen wir das Wesen der Aśvin, der beiden oft mit den Dioskuren identifizierten reisigen Götterjünglinge verstehen, so haben wir uns an indische Gewährsmänner zu halten, die uns erzählen, daß sie zwei wohltätige Könige waren. „Ihre Wohltaten bestanden in Heilungen und Wundern. Sie sind die indischen Notheiligen. Irgend eine sichtbare Erscheinung am Himmel repräsentieren sie nicht. Die Aśvinsage ist durchaus indische Heroensage" — womit die Frage erledigt, die Tür zugeschlagen ist. Darstellungen wie die der heutigen Volksreligion der Provinz Berar von Sir A. Lyall sollen dem Vediker das Auge öffnen; fast alle Züge des dort lebenden Glaubens — so das Hervorgehen von Göttern aus Verstorbenen — werden im Ṛgveda wiedergefunden. Man erkennt in alledem deutlich die Eigenheiten wieder, die wir schon früher an den „Vedischen Studien" beobachtet haben: das Übersehen der Entfernungen zwischen Altertum und Neuzeit, zwischen antikem Ariertum und modernem Hindutum, anderseits die Unterschätzung des Zusammenhangs des Veda mit Außerindischem, vor allem der engen Verbindung mit Iranischem. Indem zu ausschließlich die späteren Gestaltungen berücksichtigt werden, welche das Alte aufhellen sollen, bleibt mancher charakteristische Zug des Alten selbst, der doch vor allem aufgefaßt

werden müßte, unbeachtet [1]: ganz so wie in der Wortforschung der „Vedischen Studien“ über den Kommentarerklärungen oft die Indizien, welche die Texte selbst bieten, übersehen werden. Weiter fällt in die Augen, wie hier eine an sich begreifliche, aber mit einer gewissen Hitzigkeit viel zu weit getriebene Reaktion gegen die hergebrachten Annahmen von Naturgottheiten und in Verbindung damit die Vorliebe für die euhemeristische Schule der indischen Erklärer zu einer Betrachtungsweise vedischer Götter führt, welche selbst deutliche Spuren ihrer Naturbedeutung sich entgehen läßt. In dieser nicht etwa nur für ein bestimmtes Stadium der Untersuchung, sondern ein für allemal vollzogenen Einschließung in die Grenzen Indiens, in der Vermauerung aller Pforten, die nicht zur klassischen Sanskritliteratur, zur einheimischen indischen Gelehrsamkeit, zur Neuzeit Indiens führen, nehmen diese Forschungen einen Charakter selbstgewollter Engheit an. Wer lange auf sie hinsieht, wird von einer Art Heimweh nach den großen Träumen Max Müllers befallen. Es waren Träume, aber wie gingen sie ins Weite!

---

[1] Als Beispiel nenne ich Pischels Erklärung des vedischen Varuṇa als Meergott wegen seines späteren Wesens, Gött. Gel. Anz. 1895, 448 f.; s. dazu meine Bemerkungen Zeitschr. D. Morg. Ges. 50, 55 ff. und die Hillebrandts, Vedische Mythologie II, 10; III, 13.

VIII

Religion und Mythologie, Fortsetzung: Hillebrandt und der Verfasser dieser Schrift. Kultus. Zauberwesen. Ethnologisches

Anders gerichtet als die mythologischen Bestrebungen der „Vedischen Studien“ waren die gleichzeitig daneben hergehenden Hillebrandts und meine eigenen. Beiden ist die Ausdehnung der Untersuchung auf die Verhältnisse des Kultus wesentlich. Schon bei Bergaigne sind wir der Heranziehung des Kultus begegnet. Aber bei ihm erschien er, allein auf Grund der Ṛgvedahymnen betrachtet, blaß und schematisch. Hier muß davon gesprochen werden, wie wir Konkreteres über sein Aussehen, Tieferes über seinen Sinn erfahren haben.

Von den großen, mit allem sakrifikalen Pomp ausgestatteten Opfern an den heiligen drei Feuern gibt vor allem der Yajurveda, der „Veda der Opfersprüche“ ein Bild, dann die Literatur der jüngeren vedischen Ritualtexte, der Brāhmaṇa und Sūtra. Die unübersehbare Masse dieser größeren, kleinen, allerkleinsten Riten und liturgischen Künste oder Künsteleien wurde allmählich durch die unermüdliche Geduld Albr. Webers, dann für bestimmte Opfer mit mehr Detail durch Hillebrandt (Neu- und Vollmondsopfer) und Schwab (Tier-

opfer) zu Tage gefördert [1]). Interessante Beschreibungen eines Augenzeugen indischer Opfer — M. **Haugs** — kamen dazu. Vorläufig aber war das alles nicht viel mehr als eine Masse unverständlicher Hieroglyphen. Auf die Erkenntnis des Denkens und Fühlens, das sich in jenes Gewand kleidete, verzichtete man. Oder man fand sich allzu billig mit dem Problem ab, indem man in den vedischen Opferordnungen nur „Spekulationen einer müßigen Priesterschaft sah, die zur Befestigung ihrer Herrschaft das Leben des Hindu mit einer Kette von Zeremonien umgab, die seinen Geist in Knechtschaft hielten" [2]). Daß damit die Tiefe der Frage nicht ausgeschöpft war, mußte jedem historisch Denkenden klar sein. Und so ergab denn die fortgesetzte Untersuchung in der Tat den Erfolg, dessen Erreichbarkeit bei der Fülle der verfügbaren Materialien kaum zweifelhaft sein konnte: immer mehr fingen die bizarren Gestaltungen des vedischen Kultus an, ihren Sinn zu enthüllen. Bald ließen sie, direkt betrachtet und miteinander verglichen, sich enträtseln. Bald erwiesen sich die Deutungen, welche die alten Ritualtexte gaben, als vertrauenswert. Oder die Vergleichung des antik-klassischen, des alttestamentlichen Kultwesens führte auf die rechte Spur. Besonders wichtige Aufschlüsse aber lieferte eine Wissenschaft, deren Einwirkung auf die Veda-

---

[1]) Zuletzt ist das ganze Gebiet von Hillebrandt in seinem höchst dankenswerten Buch „Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber" (1897. In Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie) dargestellt worden.

[2]) Mit diesen Worten wird die in Rede stehende Auffassungsweise von Hillebrandt charakterisiert.

forschung dieser mit einem Schlage neue, weite Horizonte eröffnete: die junge Wissenschaft der Völkerkunde.

Die glänzenden Untersuchungen von Forschern wie Tylor, Wilken, Lang, Frazer — wir dürfen auch Mannhardt nicht vergessen — waren für uns gerade zur rechten Zeit gekommen. Auch wir mußten, wie Gräzisten und Semitisten schon den Anfang dazu gemacht hatten, uns mit ihren grundlegenden Ergebnissen auseinandersetzen. Was sie uns lehrten, war, unter den Schöpfungen höherer Kulturen die breite und tiefe Grundlage niedriger, niedrigster Vorstellungen und Gebräuche erkennen, die aus der Vorgeschichte jener Kulturen, im wesentlichen überall identisch, sich erhalten haben und bei Völkern von entsprechend niedrigem Kulturniveau, auch hier über die Erde hin im wesentlichen identisch, noch heute beobachtet werden [1]. So findet im Vedakultus gerade das, was vorher am schwersten zu verstehen war, seine Erklärung: das bizarr Fremdartige, das sich als Überlebsel aus entlegener Vergangenheit bewahrt hat und klar wird, indem es gelingt, die Vorstellungen jener Vergangenheit in ihren natürlichen, vollen Zusammenhang zu stellen.

Am direktesten und intensivsten konnte sich freilich die lichtbringende Kraft der Völkerkunde nicht an dem vorher erwähnten höheren Kultus, dem Kultus der drei Opferfeuer, bewähren. Zunächst kam hier, wie das in

---

[1]) Ich habe über diese Sachlage, die ich hier nur kurz berühre, an anderem Ort eingehender gesprochen: s. „Aus Indien und Iran" S. 55 ff.; Deutsche Rundschau, November 1904, S. 252 f.

der Natur der Sache lag, besonders der niedere Kultus in Betracht, die Riten des häuslichen, täglichen Lebens, Zauber und Aberglaube aller Art. Eifriger als früher wurde jetzt der Atharvaveda, die Sammlung der Zauberlieder und Beschwörungen, samt den zugehörigen rituellen Gebrauchsanweisungen durchforscht[1]; ebenso die Gṛhyasūtra, die Werke über die häuslichen, mit einem Opferfeuer vollzogenen Zeremonien, über Hochzeit und Begräbnis, über die Weihungen für die schwangere Mutter, das Kind, den Jüngling, für Haus, Herde, Acker. Ich versuchte in meiner „Religion des Veda" (1894) die Völkerkunde für das Verständnis dieser Riten fruchtbar zu machen. Es gelang, glaube ich, zu zeigen, wie hinter dem vedischen Priester, der über solchen Verrichtungen waltet, immer wieder der halbwilde Medizinmann zum Vorschein kommt. Die vedischen Bestattungs- und Trauerriten stellten sich zum großen Teil neben Gebräuche von Wilden und Halbwilden, die auf der Angst vor den vom Toten her drohenden Gefahren beruhen. Das Upanayana, die Einführung des Knaben beim Lehrer, erwies sich als ein dem altindischen Schulwesen und Schulwissen angepaßtes Exemplar der über die Erde hin verbreiteten Jünglingsweihe.

Als Caland sein „Altindisches Zauberritual" (Übersetzung der Hauptteile des Atharvaveda-Rituals. 1900)

---

[1]) Ich kann die auf diesen Veda gerichteten Arbeiten nicht berühren, ohne der Atharvaveda-Übersetzung zu gedenken, mit der eben jetzt die Wissenschaft von Amerika aus beschenkt wird: der groß angelegten Arbeit Whitneys, die nach dessen Hingang in demselben großen Stil von Lanman vollendet worden ist.

veröffentlichte, durfte er aussprechen, daß man, wenn man die eigentümlich indischen Kunstausdrücke wegläßt, „fast meinen könnte, das Zauberbuch des einen oder anderen nordamerikanischen Rothautstammes vor sich zu sehen". Und indem er im Detail das Zauberwesen der Cherokee-Indianer mit dem vedischen parallelisierte, lieferte er — wie ähnlich schon früher in seinen Untersuchungen über die altindischen Totengebräuche — den erfreulichsten Beitrag zur Erfüllung seiner Forderung, daß „der Philologe eigentlich zugleich Ethnologe, der Ethnologe zugleich Philologe sein soll, will er die rituellen Texte würdigen". Wer diese beiden Qualifikationen in sich vereint, wird in der Tat die Materialien so reichhaltig und ihr Verständnis großenteils so naheliegend finden, daß etwas wie eine Formenlehre dieser religiösen oder quasireligiösen Gebilde wohl erreichbar scheinen wird.

Nicht ganz in demselben Maße warf die Ethnologie ihr Licht auf den großen, vornehmen Kult der drei Opferfeuer. Aber sie war doch auch für ihn an Aufschlüssen reich. Ist er auch von reiferen Anschauungen durchdrungen, von höherer priesterlicher Kunst ausgestaltet, so hängt er doch schließlich immer noch eng genug mit jenen niederen Stufen zusammen. Und er hat genug Elemente, die ihnen direkt angehören und ihren Typus zeigen, als Zutaten zu seinen großen Opfern in sich aufgenommen. Ich erinnere etwa an die Dīkṣa, d. h. die Weihung dessen, der daran geht, das große Somaopfer zu veranstalten: ein Ritus, den wir richtig nur verstehen, „wenn wir den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend, stammelnde Sprache redend,

in das Antilopenfell gehüllt neben dem dämonenverscheuchenden Zauberfeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester, welche durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen, vergleichen" [1]).

Man sieht, wie das Bild des Kultus, wenn wir uns dieser Hilfsmittel bedienen, an Plastik gewinnt. Uraltes hebt sich von Jüngerem ab; in Erscheinungen, die sozusagen alle auf derselben Ebene zu liegen schienen, tritt die dritte Dimension hinein, die geschichtliche Tiefendimension. Wir lernen, daß die Gebilde der weiter zurückliegenden Regionen nicht mit denselben Maßstäben gemessen werden können wie die des Vordergrundes. Meßbar aber werden uns auch jene.

---

[1]) Meine „Religion des Veda" 407.

IX

Religion und Mythologie, Fortsetzung: Ergebnisse über die Methode

Zurück von den Problemen des Kultus und denen der Ethnologie, in welche jene münden, zu den mythologischen Forschungen. Ich versuche zu zeigen, welche Situation sich für sie meiner Überzeugung nach aus den dargestellten Verhältnissen ergibt.

Die Untrennbarkeit mythologischer und kultischer Verhältnisse fällt selbstverständlich da besonders in die Augen, wo es sich um Gottheiten handelt, die ihrer Natur nach vorwiegend auf dem Opferplatz ihre Heimat haben, wie Agni, das Feuer, insonderheit das Opferfeuer, oder Soma, der berauschende Opfertrank. Bei dem exklusiv priesterlichen Charakter der ṛgvedischen Vorstellungswelt treten Fälle dieser Art stark hervor. Aber auch bei den meisten anderen Gottheiten pflegt in irgend einer Weise ihre Rolle im Kultus für die Auffassung ihres Wesens ins Gewicht zu fallen, wäre es auch nur, um bestimmte, der sie verherrlichenden Poesie entnehmbare Züge anderen solchen Zügen gegenüber als besonders wesentlich hervorzuheben: denn natürlich wird die massivere, konservativere Gestaltung des Kultus nicht so leicht wie oft die Poesie das von

alters her Wesentliche unter neu herzuströmenden Phantasiespielen verschütten. Daß das reisige Götterpaar der Aśvin am frühen Morgen seine Macht entfaltet, daß Rudras Nähe schreckensvoll ist, sagen uns die Hymnen auch, aber ihr volles Gewicht empfangen diese Züge doch erst aus dem Ritual.

Und weiter liefert oft außer dem Kultbilde oder neben ihm, mit ihm sich vereinigend die Ethnologie dem Mythologen so gut wie dem Erforscher des Kultus wesentliche, vielleicht gar entscheidende Aufklärungen. Wenn durch anderweitige Betrachtungen der unheimliche Charakter des Gottes Varuṇa feststeht und ferner seine Entwicklung aus einem Mondgott wahrscheinlich wird, wenn der Kultus das durch die schwarze Farbe seiner Opfertiere — gegenüber den weißen des Sonnengottes Mitra — bestätigt, so zeigt die Ethnologie auf die Genesis dieser Vorstellungen in vorgeschichtlicher Vergangenheit hin, auf den grausigen, im Finstern sein Werk treibenden, beständig sein Aussehen wandelnden Zauberer Mond, böser, gefährlicher, mächtiger als das Sonnenwesen. Besonders sind es natürlich — wie wir es entsprechend beim häuslichen und dem Zauberkult gegenüber dem höheren Opferwesen fanden — die niederen Sphären der Geisterwelt, in denen der aufklärende Einfluß der Ethnologie der Vedaforschung zu gute kommt. Unholde aller Art oder Wesen wie die Wald- und Baumgeister werden durch die Ethnologie an den rechten Ort gestellt oder dem rechten Ort näher gebracht; auch die Göttertiere oder tierischen Götter, gleichviel wie man etwa über die im Veda möglicherweise zu vermutenden Spuren fernvergangener totemistischer Anschauungen ur-

teilen mag. Ebenso die Seelen der Verstorbenen, deren altes, der Vedaanschauung zu Grunde liegendes, teilweise freilich auch von ihr überwundenes Bild zunächst durch den Ritenkreis des vedischen Seelenkults aufgehellt, dann durch die Ethnologie in den Zusammenhang allverbreiteter, primitivster Vorstellungskreise eingeordnet wird.

Man wolle, wenn ich hier auf die aus der mächtigen Fülle völkerkundlichen Wissens zu gewinnenden Aufschlüsse hindeute, dies nicht mißverstehen. Wer sich jener, ich darf sagen unerwarteten, den alten Anblick vieler Probleme durchaus umgestaltenden Erkenntnisse freut, muß darum nicht dem Verdacht unterliegen, als rede er einer Vernachlässigung der in engerer Sphäre sich bewegenden, in gewissem Sinne bescheideneren Forschungsmethoden das Wort. Die Fälle fehlen nicht, sie bilden vielmehr die Überzahl, in denen wir irgend eine mythologische Vorstellung des Veda nicht bis in jene universelle Weite und fernste Vergangenheit verfolgen können. Bisweilen gelangen wir nur etwa bis zur indoeuropäischen Periode zurück und haben allein auf indoeuropäischem Gebiet die Materialien zu suchen, welche den vedischen Tatbestand aufklären helfen. Zahlreicher und gesicherter sind dann — hier ganz wie auf sprachlichem Gebiet — die Vergleichungen, die bis zu den Indoiraniern zurückreichen: es sei an Yama und Vivasvant, an Vṛtrahan und Soma erinnert, an Mitra, den als ursprünglichen Sonnengott zu erweisen fast nur der Mithra der Iranier uns die Möglichkeit gibt; ich meinerseits glaube auch, wie Roth und Darmesteter einst geglaubt haben, daß der ganze Kreis der Āditya-

götter in engstem Zusammenhang mit den avestischen Ameṣaspenta steht (oder vielmehr mit jenen prähistorischen Göttern der Iranier, die im Zarathustraglauben die Gestalt der Ameṣaspenta annahmen) und sich mit diesen wechselseitig beleuchtet. Schließlich aber muß dann über den verschiedenartigen Fällen, in denen die vedische Mythologie durch außerindische Parallelen an ältere Vorstufen angeschlossen wird, natürlich der Fall nicht nur nicht vergessen, sondern als ein wichtigster in den Vordergrund gestellt werden, daß alle solche Vergleichungen versagen und die zu erforschende Vorstellung allein innerhalb des Rahmens der indischen Welt vor uns steht. Werfen wir es anderen als Einseitigkeit vor, daß sie den über Indien hinausgehenden Zusammenhängen nicht die gebührende Beachtung schenken, so haben wir alle Ursache uns zu hüten, daß wir unserseits nicht in der entgegengesetzten Richtung irren. Mengen von Göttergestalten und Mythen des Veda sind für uns und gewiß zum großen Teil auch in Wirklichkeit indisch, nur indisch. Und wo eine vorindische Grundlage erkannt werden kann, hat sich über diese doch meist eine Schicht von Vorstellungen gelagert, die wiederum indisch, nur indisch sind. Es kommt dem Indologen nicht zu, über diese Schicht hinwegzusehen, weil sie nicht die älteste ist. Er muß die vedische Götter- und Mythenwelt herausarbeiten in jeder Einzelheit und in ihrem alle Einzelheiten in richtiger Proportion zusammenschließenden Gesamtbilde, das Große als groß, das Kleine als klein, die Regel als Regel, die Ausnahme als Ausnahme. Dafür ist — so trivial das klingt, so notwendig muß es gesagt werden — unsere

große Quelle weder das „Golden Bough" noch Homer noch auf der anderen Seite das Mahābhārata, sondern der Veda. Die Formen und Farben des vedischen Gedankens, alle ihre Nüancen müssen wir aus der oft so dunkeln Sprache der Texte — aus dieser Sprache, die nicht selten eben dunkel sein will — herauslesen. Dann werden wir die Vedagötter und Vedamythen weder als indoeuropäisch noch als klassisch-indisch erfinden. Sondern wir werden den vedischen Glauben da stehen sehen, wo er wirklich gestanden hat: in der Mitte zwischen den vorindischen Zeiten, in die er tausend Wurzeln hinabsendet, und den Zeiten der Epen, Manus, Kālidāsas, deren Vorstellungswelten zum großen Teil in seinem (vom Standpunkt jener aus gesehen) tief altertümlichen Boden wurzeln.

Habe ich in diesen Sätzen die Richtung religionsgeschichtlicher und mythologischer Vedaforschung bezeichnet, die mir als die gesunde erscheint, so bin ich, glaube ich, berechtigt hinzuzufügen, daß auch die Arbeiten Hillebrandts im ganzen dieser Richtung nicht fern stehen. Im einzelnen, sozusagen im Ausrechnen der Gleichungen, die wir zu lösen haben, gehen seine Wege und die meinigen meist auseinander. Oft genug erscheint dem einen als wesentlich, was der andere nur als nebensächlich und zufällig anerkennen kann: ich komme auf diese Differenzen noch zurück. Aber im Prinzip herrscht zwischen ihm und mir Übereinstimmung in der Richtung auf die Heranziehung der Verhältnisse des Kultus, in der — bei ihm vielleicht mehr theoretisch bleibenden, aber doch klar ausgesprochenen — Anerkennung des Rechts der ethnologischen Betrachtungs-

weise, in dem Bemühen, den Veda in erster Linie aus sich selbst zu verstehen, in der Ablehnung seiner allzu nahen Heranrückung an die späteren Zeiten und dem Bestreben, vielmehr seiner Stellung in der Mitte zwischen vorindischer und klassisch-indischer Periode gerecht zu werden. Weisen solche Übereinstimmungen zwischen zwei von verschiedenen Ausgangspunkten herkommenden, getrennt vorgehenden Arbeitern darauf hin, daß wir uns hier, unter Überwindung alter Einseitigkeiten, einer haltbaren, Zukunft versprechenden Betrachtungsweise zu nähern beginnen?

X

Religion und Mythologie, Fortsetzung: Prinzipienfragen. Naturgötter und abstrakte Götter. Die ursprünglichen und die sekundären Elemente der Vorstellungskomplexe. Bṛhaspati und *brahman*

Die Untersuchung der vedischen Mythologeme mit ihren prähistorischen Vorstufen und ihrer nachvedischen Weiterentwicklung läuft beständig in Prinzipienfragen aus. Das erschwert sie, aber gibt ihr gesteigerten Reiz und Bedeutung.

Es handelt sich vor allem um das Verhältnis der mythologischen Gebilde zu ihrer Naturgrundlage und den sonstigen Anschauungsgebieten, aus denen sie erwachsen sind.

Die ältere Forschung neigte vielfach dazu, mit annähernder Ausschließlichkeit in den Göttern Naturwesenheiten zu erkennen. In jedem Zug, den die Mythen von ihnen berichten, fand sie die direkte Widerspiegelung eines Naturverhältnisses oder Naturvorgangs. Um welche Naturmacht es sich im einzelnen Fall handelt, glaubte sie, wie schon berührt wurde, in der Regel aus der Etymologie der mythologischen Namen herauslesen zu können.

Längst haben wir einsehen gelernt, daß das Problem so einfach nicht ist. Zwischen das Naturbild — sofern überhaupt ein solches zu Grunde liegt — und sein mythologisches Abbild haben sich oft mannigfaltige und komplizierte Vorgänge eingeschoben, deren Bedeutung im Fortschritt unserer Arbeiten immer stärker hervortrat: Veränderungen in den Proportionen der einzelnen Vorstellungselemente, Verblassen und Verschwinden solcher Elemente, Anfliegen oder Angezogenwerden neuer Elemente von außen her, Sichfüllen alter, leer gewordener Vorstellungsformen mit neuem Inhalt. So schwächt sich die Wiedererkennbarkeit der Naturvorlage in dem Abbilde ab oder sie geht verloren. Die Ungewißheiten aber, die so entstehen, werden weiter dadurch gesteigert, daß die Frage nicht abgewiesen werden kann, ob neben der Natur, neben Sonne, Mond, Feuer, Sturm nicht noch in ganz anderem Umfang, als viele der älteren Forscher gelten ließen, sonstige Vorstellungssphären für das Suchen nach dem Ursprung mythologischer Gebilde in Betracht kommen. Ich denke hier nicht so sehr an den Seelenglauben: bei diesem sollte man vielleicht fragen, ob er nicht im Grunde doch nur ein besonders geartetes Gebiet des Naturglaubens darstellt. Vielmehr kommt vor allem die göttliche Repräsentation gewisser Sphären und Typen des Handelns oder der Existenz (Gott Schöpfer, Gott Antreiber, Herr der Nachkommenschaft, Herr des Zaubers u. dgl.) in Betracht[1]). Erkennen wir nun Gottheiten dieser Art im Prinzip an,

---

[1]) Daneben dann solche vergötterte Abstraktionen wie Liebe, Haß, Schönheit. Von diesen darf hier abgesehen werden.

so ist weiter klar, daß der eben berührte Vorgang des Herantretens fremder Elemente ihnen Züge aufheften konnte, die an sich Naturgottheiten angehören, und umgekehrt: so daß im einzelnen Fall die Deutung den allerernstlichsten, vielleicht unlösbaren Schwierigkeiten unterliegen wird.

Veranschaulichen wir, welche Wege unserer Überzeugung nach die Forschung bei der Behandlung dieser Probleme einzuschlagen hat.

Beginnen wir mit jenen Gottheiten, „die einen in gewisser Weise Tätigen bedeuten" (Hillebrandt) und ähnlichen mythologischen Wesenheiten. Ich meine, daß ihre Existenz unmöglich in Abrede gestellt werden kann. Ich erinnere an Useners Ausführungen [1]) über römische, litauische u. a. Götter solcher Art; von vornherein ist es unwahrscheinlich, daß der reich und bunt entwickelten vedischen Götterwelt dieser uralte [2]) Typus gefehlt haben sollte. Das Bedürfnis, zur Sicherung aller möglichen Arten des Geschehens, zum Schutz aller Formen menschlichen Tuns solche Götter anrufen zu können, war doch auch im vedischen Indien lebendig. Und schon der Name vieler altindischer Götter charakterisiert sie ja als hierher gehörig: ich erwähnte den Gott Schöpfer, den Gott Antreiber, neben denen ein Gott Schützer, ein Gott Halter, ein Gott Führer u. s. w. steht. Nun warnt man uns freilich davor, der Etymologie der Götternamen bei

---

[1]) In seiner schönen Schrift „Götternamen".

[2]) Voraussetzung für die Bildung dieses Typus wird, beiläufig bemerkt, offenbar sein, daß innerhalb der menschlichen Gesellschaft sich Differenzierungen derart gebildet haben, daß A und B ihre gewohnheitsmäßig gesonderten Funktionen ausüben.

der Entscheidung mythologischer Fragen Einfluß einzuräumen [1]). Die Warnung ist berechtigt, wo es sich um Etymologien wie Varuṇa = οὐρανός handelt: die ist eben ganz unsicher oder vielmehr ganz unwahrscheinlich; sie könnte allerhöchstens durch Varuṇas Himmelsnatur — ließe sich diese glaublich machen — einigermaßen gestützt werden, nicht aber dieser selbst zur Stütze dienen. Wenn man indessen absolut deutliche Worte vor sich hat, etwa gar in ganzen Reihen gleichartiger Bildungen, liegt die Sache doch anders. Wie Gott Agni schon durch seinen Namen mit abschließender Sicherheit als das vergöttlichte Feuer erwiesen wird, reichen die Namen Trātar und Savitar durchaus hin, uns auf einen Gott Schützer, einen Gott Antreiber schließen zu lassen. Und die Analyse der an jene Namen geknüpften Vorstellungsmassen bestätigt, wie nicht anders erwartet werden kann, diese Auffassung vollauf [2]). Da liegen nicht sekundäre Verselbständigungen vor etwa auf Grund eines „Indra Schützer", „Sūrya Antreiber", sondern der Schützer ist von Haus aus nur der Schützer, wie in Griechenland Eubuleus weder Pluton noch Zeus noch sonst ein anderer ist als eben Eubuleus (so Furtwängler): ich erinnere an Useners überzeugende Ausführungen über den Gegenstand [3]), denen zu vertrauen man sich

---

[1]) Hillebrandt, Ved. Mythologie II, 19.

[2]) Für den wichtigsten der betreffenden Fälle, den des Savitar, habe ich das ZDMG. 51, 473 ff. zu erweisen versucht. Auf Hillebrandts (Ved. Myth. III, 113 ff.) Einwendungen antworte ich demnächst (ZDMG. 59).

[3]) Götternamen 216 ff.; gegen die Anwendbarkeit seiner Betrachtungsweise auf den Veda nicht überzeugend Hillebrandt, Ved. Myth. II, 66; III, 227.

durch „das Gesetz der Entwicklung, welche vom Konkreten zum Abstrakten . . . führt“ [1]) keineswegs hindern lassen darf. Dies Gesetz ist selbst etwas allzu Abstraktes, Schematisches; die Wirklichkeit will nach sich beurteilt werden, nicht nach dem, was wir auf Grund einer solchen Formel von ihr verlangen möchten.

Ich freue mich, in der Anerkennung von Gottheiten des hier erörterten Typus, wenigstens dem Prinzip nach, mich in Übereinstimmung mit Hillebrandt [2]) zu befinden. Freilich erstreckt sich auch hier diese Übereinstimmung nicht auf die konkrete Durchführung des Prinzips. Für Hillebrandt sind gerade die bedeutendsten der Gottheiten, welche durch ihre Namen jener Sphäre zugewiesen werden, in der Tat doch Naturgötter. Savitar der „Antreiber“ ist ihm ein Sonnengott, Bṛhaspati der „Herr des Zauberworts“ ein Mondgott. Hillebrandt klagt einmal [3]) selbst darüber, daß seine Untersuchungen ihn gegen seinen Wunsch immer wieder zwängen, in vielen vedischen Göttern lediglich mythologische Synonyma zu sehen. Ich glaube, was diesen Überfluß an Sonnen- und Mondgöttern anlangt, daß Hillebrandt die betreffenden Geister doch nur deshalb nicht los wird, weil er sie selbst gerufen hat. Die aus der älteren Periode der Forschung überkommene Gewöhnung des beständigen Hinblickens auf Sonne, Mond u. dgl. macht befangen. Man verlernt geradeaus zu sehen und es hinzunehmen, daß der „Herr des Zauberworts“ wirklich

---

[1]) Hillebrandt a. a. O. II, 17.

[2]) Ved. Myth. III, 404.

[3]) A. a. O. III, XV.

ein „Herr des Zauberworts" ist und nicht der Mond. Über dem Aufsuchen kleiner und kleinlicher „Beziehungen" und „Berührungspunkte", die auf die Naturbedeutung des Gottes hinweisen sollen, übersieht man die klaren, großen Hauptlinien des ihn umschließenden Umrisses; man verwechselt nebensächliche und sekundäre Ausschmückungen mit dem Körper selbst, an den sie sich gehängt haben.

Ich versuche an anderen Orten, das an einigen bestimmten Fällen zu veranschaulichen [1]. Für jetzt möchte ich mich durch das eben Bemerkte zu dem weiteren oben hingestellten Problem hinführen lassen: wie unterscheiden wir die maßgebenden Grundelemente eines mythologischen Vorstellungskomplexes von den daran angeschlossenen späteren Zutaten?

Wir werden nicht übersehen, daß es Fälle gibt, in denen diese Unterscheidung uns nicht erreichbar oder nicht mit Sicherheit erreichbar ist. Wo wir über genügende Materialien verfügen, hat die Untersuchung doch meist günstige Aussichten.

Auf den Anhalt, den der Name des Gottes, sofern er klar ist, für die Aufsuchung seines ursprünglichen Wesens gibt, wies ich schon hin und widersprach der Skepsis, die diesem Moment Gewicht beizumessen Bedenken trägt. Weiter kann natürlich ein Zeugnis fremder, zur Vergleichung sich darbietender, vornehmlich benachbarter und verwandter Mythologie — für den Veda kommt selbstverständlich in erster Linie das Avesta in

---

[1]) Einige kurze Bemerkungen über Bṛhaspati s. unten S. 86 f.; über Savitar s. die Anführungen oben S. 80, Anm. 2.

Betracht — von Bedeutung sein [1]). Es genügt auf diese Chancen hinzudeuten; uns interessiert hier vor allem, wie die zu einem Gesamtbilde zusammengeschlossenen Vorstellungen selbst über die historische Ordnung, die ihnen zukommt, zur Aussage zu bringen sind [2]).

Die sekundären Elemente können nun offenbar zum primären Bestand in sehr verschiedenem Verhältnis stehen. Jene können geringfügig, nebensächlich sein. Sie können aber auch große Ausdehnung besitzen und sich in den Vordergrund drängen. So können sie geradezu die maßgebenden Züge im „Durchschnittsprofil" des betreffenden Gottes abgeben, welches, wie Hillebrandt [3]) richtig bemerkt, mit seiner ursprünglichen Gestalt keineswegs identisch zu sein braucht. Ein naheliegendes Beispiel bietet der Varuṇa der späteren Zeit, durchaus ein Wassergott. Von seinem ursprünglichen Wesen wäre ohne den Veda nichts zu erkennen. Dementsprechend läßt sich die Möglichkeit nicht abweisen, daß ebenso bei manchen Gottheiten des Veda (Viṣṇu? Pūṣan?) hinter ihrem vedischen „Durchschnittsprofil" Ursprünglicheres liegen mag, das zu enträtseln wir wenig Hoffnung haben.

Im ganzen wird es doch der häufigere Fall sein, daß das Verhältnis des Primären und des Späteren für

[1]) Es kann hinzugefügt werden: das Zeugnis der späteren indischen Mythologie, insofern für die vedischen Vorstellungen, welche dort an Kraft gewinnen oder verlieren, die Vermutung gelten wird, daß sie im ersten Fall auf jüngeren, im zweiten auf älteren Tendenzen beruhen.

[2]) Ich darf mich in dem, was ich hierüber bemerke, auf frühere eigene Ausführungen ZDMG. 50, 61 f.; 51, 474 f. stützen.

[3]) Ved. Myth. II, 17 f.

unsere Erkenntnis günstiger ist. Die jüngeren Elemente werden dann sozusagen als hier und dort von dem alten Untergrunde sich abhebende Ornamente oder Flecken erscheinen. Jener Untergrund kommt beständig zwischen ihnen zum Vorschein. Er ist als solcher erkennbar an dem einheitlichen Charakter, der seinen verschiedenen, voneinander vielleicht weit entlegenen Partien, welche an die Oberfläche treten, zukommt. Das eine dieser Fragmente, in seinem Aussehen aus den Gestaltungstendenzen der neueren Zeit nicht erklärbar, weist auf das andere solche Fragment hin; ein Stück Umrißlinie hier und eines dort verlaufen ineinander, ergänzen sich zu einer Figur, die in ihrer Verständlichkeit den Beweis ihrer Echtheit in sich trägt [1]). Verwischtere, verblaßtere Vorstellungen werden, eben weil sie verwischt sind, eher dem Älteren zuzurechnen sein [2]); im Ritual wird bisweilen deutlicher als in der Poesie die alte Gestalt sich bewahrt haben.

---

[1]) So bei Varuṇa seine himmlische Natur, seine Verbindung mit dem Sonnengott Mitra und den kleineren Ādityas, seine Herrschaft über die Nacht, die schwarze Farbe seiner Opfertiere: das alles schließt sich zu dem Bilde eines Mondgottes — d. h. eines Gottes, der ursprünglich Mondgott war — zusammen.

[2]) Daß solche Regeln ihre Ausnahmen haben, braucht kaum gesagt zu werden. Auch das später Angeflogene kann verwischt sein, z. B. wo es etwas an sich Altes, aber erst später an die betreffende Stelle Geratenes ist. Hier sei im Vorbeigehen auch darauf aufmerksam gemacht, daß zuweilen von zwei zusammengeratenen Vorstellungen je nach dem Standpunkt des Betrachters die eine wie die andere als die angeflogene aufgefaßt werden kann. Es läßt sich ebensogut sagen, daß der Mythus von der Kuhgewinnung an die Gestalt des Gottes Bṛhaspati herangeraten ist, wie daß dieser Gott in jenen Mythus hineingeraten ist.

Dem allen gegenüber steht dann das Neue da als das Vereinzelte, das Lokalisierte, das äußerlich Angeheftete. Es ist das Zufällige und Lose [1]) oder das Nichtssagende, auf überall unterschiedslos durchgehenden Tendenzen — etwa der Gottesverherrlichung — Beruhende [2]). Von ihm erstrecken sich die Fäden nicht nach allen Seiten des Feldes; sie erstrecken sich aber vielleicht deutlichermaßen nach außen und führen zu den Ausgangspunkten hin, von denen die fremden Elemente herkommen. Wenn Agni der Feuergott leuchtet und brennt, so gehört das zu seinem Wesen. Wenn er Vṛtratöter heißt, hat er das von Indra dem Gewittergott übernommen. Wenn Bṛhaspati der „Herr des Zauberworts" das Zauberlied singt oder dem Menschen das magische Wort mitteilt, gehört das zu seinem Wesen. Wenn er den Zug der Priester der Urzeit zur Kuhgewinnung leitet, so hat zwischen einem alten, ursprünglich von ihm unabhängigen Mythus und dem ihm eigenen Wesen begreifliche Attraktion gewirkt: ist er doch der natürliche Repräsentant des Anspruchs der Zauberkenner auf Kuhbesitz. Wenn er endlich durch das Licht das Dunkel vertreibt, die Sonne sichtbar macht, hat er das — sofern nicht an die Kraft des Zaubers, Licht herbeizuführen, zu denken sein sollte —

---

[1]) Wenn Indra den Vṛtra schlägt und wenn er die vielen Dasyuhäuptlinge schlägt, so sieht man bald, daß jenes der alte feste Grundstock des Mythus, dieses ein in beliebiger Masse denkbarer Zuwachs ist. Ähnlich etwa bei den Aśvin einerseits das Begebnis mit der Sūryā, anderseits die vielen Rettungsgeschichten.

[2]) So die Ausstattung von Göttern, die keine Lichtgötter sind, mit Lichtattributen. Oder das Erscheinen der verschiedensten Götter als Begründer der kosmischen Ordnungen.

von anderen Göttern oder aus dem allgemeinen, fluktuierenden Bestande vedischer Götterverherrlichung übernommen.

Die Untersuchung des Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati, des „Herrn des Brahman", und die des Begriffes *brahman* selbst ist übrigens vielleicht besonders lehrreich, um manches von dem hier über Methode Gesagten zu veranschaulichen. Es ist bezeichnend, wie weit und in welchen Richtungen hier die Forscher auseinandergehen, die der Etymologie auch, wo diese nur im Dunkeln tastet, Einfluß einzuräumen geneigt sind. Da soll, im Hinblick auf die Wurzel *bṛh*, das *brahman* „die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht" sein (Roth u. a.), womit der alte Priester doch ein klein wenig nach dem Bilde eines Pfarrers gezeichnet wird. Einen anderen Forscher führt dieselbe Wurzel zur Auffassung des *brahman* als „Wachstum"; Bṛhaspati sei ein Herr des Pflanzenwuchses, ein Mondgott (Hillebrandt). Wieder ein anderer Gelehrter denkt an die Wurzel *bhrāj* und gelangt für *brahman* zu der Grundbedeutung „Glanz", dem „concept de la splendeur solaire" (V. Henry). Ich will das alles hier nicht im einzelnen kritisieren[1]; man erkennt leicht die Gezwängtheit und Unlebendigkeit dieser Hypothesen. Sie heften dem Brahman und Brahmaṇaspati von außen her Fremdartiges an; wir müssen den Weg finden, aus dem Inneren dieser Vorstellungsmassen



[1]) Dies wird in kurzem, in Verbindung mit einer Behandlung der Bṛhaspatiprobleme überhaupt, von seiten von O. Strauß geschehen.

heraus ihre Struktur zu erkennen. Unbekümmert um unsicherste sprachliche Erwägungen und um die irreführenden Zufälligkeiten zerstreuter Stellen, die sich mit mehr oder weniger Kunst auf Sonnenglanz oder auch auf Pflanzenwuchs und Mond hinwenden lassen, müssen wir auf der vollen Breite der überall ineinander greifenden, miteinander zusammenhaltenden Vorstellungsmassen fußen, die das *brahman* im sakralen Sinne betreffen und Bṛhaspati zu diesem in sicherste Beziehung setzen. Und wir müssen dann mit den Mitteln der Völkerkunde aufdecken, wie dieser indische Begriff zauberhafter, insonderheit dem zauberkräftigen Wort innewohnender Macht, dieser Macht, über die der Priester, der Geborene, Geweihte, Wissende gebietet, in vorgeschichtlicher Zeit wurzelt und die Spuren dieser Herkunft an sich trägt. So gelangen wir aus dem Reich der Etymologien in die freie Luft der Wirklichkeit; hinter dem engen Problem der Vedaforschung öffnen sich geschichtliche Weiten. In sie hinauszublicken ist unser Recht und unsere Pflicht. Aber das schließt die zweite Pflicht nicht aus — vielmehr schließt es sie auf das bestimmteste ein — die besondere indische Entwicklung einer solchen Vorstellung, so scharf wir nur im stande sind, zu erkennen: die priesterlich-kastenmäßige Färbung, die hier jener Zaubermacht anhängt, den Zug spitzfindiger Pseudowissenschaftlichkeit, endlich dann — lange nach den Zeiten des Ṛgveda — jenen grandiosen Wurf des Gedankens und der Phantasie, der das *brahman* zum Allwesen erhoben hat,

„vor welchem Worte und Verstand umkehren, an Gelingen arm,“

und zu dem man doch spricht: *Tat·tvam asi*. Der philosophischen Idee des Brahman als des Absoluten fehlt ein Element, wenn man die uralte Zauberbedeutung des Worts, das zu solcher Höhe aufgestiegen ist, übersieht — gleichsam den Erdgrund, aus dem jener Baum aufgewachsen ist, dessen Wipfel von der Sonne der Spekulation bestrahlt werden. Die Denker, die in den Upanishaden vom Brahman reden, waren „Brahmanen" genug, um vom Hauch jenes Erdgrundes noch etwas zu fühlen, in sich zu fühlen.

Wir blicken zurück. Der Veda samt der Vedareligion erscheint auch uns als wirklich und wahrhaft „indisch". Aber eben darin, daß er das ist, liegt, daß wir ihn nicht von den geschichtlichen Zusammenhängen abschneiden sollen, in die das indische und insonderheit das älteste indische Wesen hineingehört. In engen Zusammenhang mit der iranischen, in loseren mit der übrigen indoeuropäischen Überlieferung, vor allem in die rechte Stellung zu der allgemein-ethnischen Schicht, deren Reste überall durchblicken. Verdunkeln wir uns nicht geflissentlich, indem wir den Veda fast möchte ich sagen zu einer Art kulturgeschichtlicher Dublette des Mahābhārata herabdrücken, seinen unschätzbaren Wert: daß er gerade auf d i e Regionen Licht wirft, wo indische und außerindische Entwicklung ihren Trennungspunkt haben, also für die den Anfängen entgegen rückwärts gerichtete Forschung ihren Vereinigungspunkt. Um einem solchen Dokument abzugewinnen, was der Historiker ihm abgewinnen soll, bedürfen wir vielseitigsten Wissens, eines erfinderischen, allen Situationen sich anschmiegenden Könnens, einer Fähigkeit der Di-



vination, welche durch die von uns ermittelten Einzelpunkte ihre lebendige Linie zu legen weiß, zugleich gebunden und frei in ihrem Wirken. Die alte Philologentechnik kann für sich allein den neuen Aufgaben nicht überall gewachsen sein. Und oft, allzu oft müssen wir, wie die Grenzen unserer Kraft uns dazu zwingen, mit fremden Augen sehen, auch mit fremden Händen anfassen. Die Gefahr, dabei fehlzugreifen, ist groß genug, aber gegen sie ist nicht das rechte Mittel die Hände in den Schoß zu legen. Wir wollen bescheiden darüber denken, ob es uns gelingt, den richtigen Weg zu gehen, aber sehr unbescheiden darüber, ob der Weg der richtige ist.

Exkurs.

Zur Wortforschung und Textbehandlung

Ich versuche die oben (S. 19 f.) in allgemeiner Form dargelegten Bedenken gegen gewisse Züge der in den „Vedischen Studien“ befolgten Methode hier durch einige speziellere Auseinandersetzungen zu substanziieren. Es handelt sich beständig um die Schätzung der indischen Überlieferung, insonderheit der bei Sāyaṇa vorliegenden.

Zuvörderst möchte ich betonen — dies wird sich am kürzesten erledigen lassen —, daß meines Erachtens viel größere Vorsicht, als die Vedischen Studien sie üben, der Folgerung gegenüber geboten ist, daß eine Erklärung Sāyaṇas, die richtig ist, auf autoritativer Tradition beruhen müsse. Der Kommentator, den wir beständig herumraten sehen — ihn selbst oder seine Gewährsmänner — müßte wirklich ein Stück törichter gewesen sein, als er in der Tat war, hätte er niemals richtig geraten.

Beispielsweise erklärt Geldner (II, 179 f.) in I, 124, 4 (an Uṣas) *admasán ná sasató bodháyantī śaśvattamā́gāt púnar eyúṣīṇām,* einer Bemerkung Durgas folgend (Sāyaṇa, der in anderen Richtungen umhertappt, bleibt diesmal aus dem Spiele), *admasád* als die Fliege, d. h. die sich auf die Speise setzende. Pischel (II, 246)

stellt dann die Deutung Durgas zu den „wertvollen Resten alter Tradition". Gesetzt nun die Erklärung sei richtig — woran ich nicht ganz fest glaube [1]) —: lag sie wirklich nicht nah genug, daß sie nicht mit einem mäßigen Grad von Kombinationsgabe erschlossen werden konnte, sobald man sich nur die Frage formulierte: was ist das Wesen, das sich auf die Speisen setzt und die Leute aus dem Schlaf weckt? So lange die Existenz wertvoller alter Tradition im übrigen zweifelhaft ist, kann auf einen Fall wie diesen kein Beweis gebaut werden.

Ähnlich steht es z. B. mit der Tradition über *pā́thas*. Ich hatte ZDMG. 54, 599 ff. die Bedeutung des Wortes aus den Belegstellen zu ermitteln gesucht und dabei auf die Unverwendbarkeit Sāyaṇas hingewiesen, welche in diesem Fall durch das Fehlschlagen der an ihn sich haltenden Untersuchung von Sieg (Gurupūjākaumudī

---

[1]) Es ist weniger scherzhaft, als die Sache sich bei Geldner ausnimmt, aber doch vielleicht natürlicher, wenn man Agni den *admasád* VIII, 44, 29, den *admasádvā* VI, 4, 4, welchen die Frommen *admasádyāya hinvire* VIII, 43, 9, einfach als den in den menschlichen Wohnungen zum Mahl (vgl. *ádma* I, 58, 2) sich niedersetzenden versteht. Die Berge lassen sich nieder *admasádo ná* VI, 30, 3: warum nicht einfach „wie Leute, die sich zum Mahl setzen"? Auch VII, 83, 7 erfordert es meines Erachtens starke Phantasie in dem *nṛṇā́m admasádām* einen Scherz der Vasiṣṭhas, die sich mit Fliegen vergleichen, zu erkennen. „Beim (Opfer)mahl sitzende Männer" genügt vollkommen. Danach möchte ich glauben, daß Uṣas I, 124, 4 keine andere Rolle spielt, als an jenen Stellen Agni, und daß zu übersetzen ist: „wie ein (Gast), der sich zum Mahl setzt, ist sie, die Erweckerin der Schlafenden, herbeigekommen." Daß das vollkommen sicher ist, behaupte ich freilich nicht.

97 ff.) anschaulich illustriert wird. Pischel (III, 201) wirft mir nun vor, ich hätte übersehen, daß auch Sāyaṇa zu Ṛgveda VII, 47, 3 die richtige Bedeutung (*sthāna*) angibt: so sei mein Ausfall gegen diesen grundlos. Daß jene Angabe des Sāy. von mir nicht übersehen worden ist, dürfte daraus hervorgehen, daß ich sie ausdrücklich erwähnt habe (a. a. O. S. 599). Allerdings aber urteile ich über ihren Wert anders als Pischel. Wenn der Kommentator das fragliche Wort an fünf Stellen als Luft, an drei Stellen als Wasser, an sieben Stellen als Speise, an einer Stelle richtig als Stätte erklärt, so spricht auch hier die Wahrscheinlichkeit eher dafür, daß überall geraten oder kombiniert ist, als daß sich in diesem Wust ein vereinzeltes Goldkörnchen wahrer Tradition über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinüber gerettet haben sollte. Das Aussehen der von Sāy. zutreffend erklärten Stelle ist derartig, daß sie auch dem, der nichts Überliefertes wußte, die richtige Vermutung sehr nahe legen konnte.

Das Wahrscheinlichkeitsurteil, das in der Bewertung solcher Angaben Sāyaṇas natürlich allein erreichbar ist, muß nun selbstverständlich auf das wesentlichste von der allgemeinen Schätzung beeinflußt werden, die man Sāyaṇa und der indischen Tradition überhaupt zu teil werden läßt. Schon bei früheren Gelegenheiten habe ich an einer Reihe von Beispielen den Gegensatz, in dem ich mich hier zu den Verfassern der „Vedischen Studien“ befinde, veranschaulicht. Fortgesetzte Arbeit hat mich in meinen Überzeugungen nur befestigen können. So möchte ich hier die Behandlung zweier ṛgvedischer Worte vorlegen, bei denen die an Sāyaṇa sich an-

schließende Methode der „Vedischen Studien“ und mein von jenem unabhängiges Vorgehen in ihrem Kontrast erscheinen. Ich werde daran weiter einige Bemerkungen über zwei Stellen des Ṛgveda schließen, bei denen meiner Überzeugung nach die auf jener Seite obwaltende starke Überschätzung zweier älterer Schichten der indischen Tradition bezeichnend hervortritt: das eine Mal handelt es sich um den Padapāṭha, das andere Mal um den Saṃhitāpāṭha selbst.

1. *dhénā*

Die Untersuchung dieses Worts in den „Vedischen Studien“ (III, 35 ff.) lehnt sich ganz an die von Sāyaṇa überlieferten Bedeutungen an. Geldner gelangt zu folgender Bedeutungsreihe: 1. Schwester, vielleicht auch Geliebte, Frau. 2. Weibliches Tier, Kuh. 3a. Zunge. b. Stimme, Rede, Lob. Das sind, wie er selbst sagt, Bedeutungen, „die kaum etymologisch, noch weniger begrifflich miteinander vereinbar sind.“ Es wäre doch ein höchst seltsamer Zufall, wenn hier zwei etymologisch verschiedene Worte äußerlich gleich erschienen; der wurzelhafte Bestandteil *dhe-* ist bestimmt genug charakterisiert und das Suffix *-nā* ist selten genug, um das ganz unwahrscheinlich zu machen. Mit solchen Mosaiksteinchen disparater Bedeutungen zu spielen sollen wir neidlos den Indern überlassen; wir unserseits können in Bergaignes Schule anderes, Besseres gelernt haben.

Gehen wir nun Geldners einzelne Bedeutungen durch, so zeigt sich zunächst, daß die Basis für „Schwester, Geliebte, Frau“ ganz unsicher ist. Man kann an den

betreffenden Stellen vielleicht darauf raten; man kann ebensogut auf vieles andere raten. Nicht einmal darauf raten übrigens darf man Āpastamba Śr. XI, 3, 14, wo Geldner (S. 166) eine Formel *senendrasya dhenā* findet und kühnlich übersetzt: „Senā ist die Lieblingsfrau des Indra.“ Er mußte sehen, daß jenes nur die Anfangsworte der Formel Taitt. Ār. III, 9, 1 sind und zu übersetzen ist: „Senā des Indra (Gattin), Dhenā des Bṛhaspati (Gattin).“ Garbes Übersetzung von Vaitānas. 15, 3 und Böhtlingks WB. unter *dhenā* haben längst das Richtige gegeben, worauf auch Gop.-Br. II, 2, 9 führen konnte.

Für die Bedeutung „Kuh“ sodann hat Geldner eine einzige Stelle: ein allzu schmales Fundament; wir werden sehen, wie leicht die Stelle sich in anderen Zusammenhang einordnet. Weiter die Bedeutung „Zunge“ wird wenig dadurch empfohlen, daß das Wort im Dual auftritt: das Herumsuchen und Raten, wie die Zunge als dualischer Körperteil gedacht werden kann, verrät deutlich den Fehler, der hier gemacht ist. Und soll sich dann ferner an die Bedeutung „Zunge“ die Bedeutung „Stimme, Rede, Lob“ anschließen, so macht bedenklich, daß das bei einem Wort geschähe, welches die Zunge nicht etwa als die Redende, sondern als die Saugende (Wurzel *dhe*) benennt. Unter den Belegstellen würden einige an sich die Bedeutung „Stimme, Rede“ gut genug zulassen. Aber auch von dieser Seite zeigt sich doch der Fehler bald. Rede, von der es heißt, daß sie geht, daß sie fließt, die einherströmend genannt wird, die aber nirgends die charakteristischen Prädikate empfängt, die von Natur eben für „Rede“

die nächstliegenden sind — werden wir da nicht mißtrauisch werden?

Wir unserseits stellen an die Spitze der Untersuchung, daß höchst wahrscheinlich ein Wort vorliegt. Weiter, daß dies Wort die größte Chance hat, mit dem Verb *dhe*, mit *dhenú* zusammenzugehören. Von selbst ergibt sich die Bedeutung: das was man aus der Brust, dem Euter aufsaugt, also etwa „Milchstrom“ [1]). Damit ist das Moment des Richtigen von Geldners Bedeutung „Kuh“ und zugleich von „Rede, Lob“ festgehalten; man weiß ja, wie gern sich für den vedischen Dichter Lobpreisungen und Ströme von Milch oder Butter vergleichen. Natürlich aber kann eine Annahme, wie die unsere, Wert nur erhalten, wenn die aus der Etymologie abgeleitete Vermutung durch die Prüfung der Belegstellen bestätigt wird.

Ich gehe aus von V, 62, 2 *víśvāḥ pinvathaḥ svásarasya dhénāḥ*. Diese Stelle verlegt *dhénā* ganz in eben die Sphäre, die wir von vornherein vermuteten: in die Nähe von *dhenú*. Auf den Vorstellungskreis von *dhenú* zeigt (außer dem unmittelbar vorangehenden *duduhre*) das Verb wie das *svásara* hin. Beide Worte zusammen erscheinen mit *dhenú* oder *gó* sowohl II, 34, 8 *dhenúr ná śíśve svásareṣu pinvate* wie IX, 94, 2 *dhíyaḥ pinvānáh svásare ná gā́vaḥ*. Die zahlreichen Stellen, an denen *dhenú* einzeln entweder neben *svásara* oder dem Verb *pī* steht, führe ich nicht an; ihnen schließen sich solche an, an denen dies Verbum *gā́m* u. dgl., *páyaḥ*, *dhā́rā*,

---

[1]) An sich könnte man auch auf „Milchkuh“ oder dgl. raten. Daß das nicht zutreffend ist, wird sich alsbald zeigen.

ū́dhaḥ neben sich hat: auf die beiden letztgenannten Worte sei wegen der nächst zu besprechenden Stelle Gewicht gelegt. Bis zur direkten Gleichsetzung *dhenú* = *dhénā* werden wir uns aber durch diese Betrachtungen nicht führen lassen. Die *dhénā* erscheint nicht, wie es von einer *dhenú* zu erwarten wäre, herumlaufend, brüllend u. s. w.; dafür hat sie, wie sich im folgenden ergeben wird, Eigenschaften, die einer *dhenú* fehlen. Wir haben es eben, der Verschiedenheit der Suffixe entsprechend, mit zwei Ableitungen verschiedener Bedeutung von derselben Wurzel zu tun.

Es folgt III, 1, 9 *pitúś cid ū́dhar janúṣā viveda vy àsya dhā́rā asṛjad ví dhénāḥ*. Ich hebe zuvörderst das Erscheinen von *ū́dhaḥ* und *dhā́rāḥ* hervor, durch das, dem eben Bemerkten zufolge, die Stelle in ähnlichen Zusammenhang eingeordnet wird, wie die vorhergehende: sehr anders als bei Geldner, der kein Bedenken trägt, beide weit auseinander zu rücken. Alsdann weise ich auf die schlagende Ähnlichkeit von IV, 22, 6 hin: *prá dhenávaḥ sisrate vṛ́ṣṇa ū́dhnaḥ*. Daß *ū́dhaḥ* auf die Vorstellungssphäre von *dhayati* hinzeigt, ist klar (vgl. X, 32, 8). So finden wir auch durch diese Stelle wieder *dhénā* auf das deutlichste in eben die Sphäre gerückt, an die wir von vornherein denken mußten, die durch die Worte *dhayati* und *dhenú* bezeichnet wird. Innerhalb dieses Vorstellungskreises aber erhält *dhénā* seine genauere Stelle durch die deutlich im Wortlaut von III, 1, 9 sich ausprägende ungefähre Synonymität mit *dhā́rā*. Als Resultat ergibt sich „Milchstrom“. Sehen wir, ob sich das weiter bestätigt.

dhénā erscheint an mehreren Stellen so, daß die Vor-

stellung des Fließens hervortritt. Besonders wichtig ist IV, 58, 6 *samyák sravanti saríto ná dhénāḥ*. Das ganze Lied preist die Ghṛtaströme; in demselben Vers heißt es dann *eté arṣanty ūrmáyo ghṛtásya*. Viermal kehrt in dem Lied das Wort *dhā́rāḥ* wieder, das wir als *dhénā* nahestehend schon kennen. Der Unterschied zwischen Milch und dem aus Milch bereiteten Ghṛta ist natürlich irrelevant: vgl. v. 4 *gávi devā́so ghṛtám ánv avindan*.

Nahe dieser Stelle steht I, 141, 1 *ṛtásya dhenā anayanta sasrútaḥ*: wie eben *sravanti* finden wir hier *sasrútaḥ*. Wieder zeigen die Stellen uns, daß etwas Fließendes gemeint ist, das zu Kühen, zu Butter in engster Beziehung steht: also Milch.

Die Vorstellung des Fließens liegt auch vor VII, 21, 3 *tvám indra srávitavā́ apás kaḥ páriṣṭhitā áhinā śūra pūrvī́ḥ, tvád vāvakre rathyò ná dhénāḥ*. G. (S. 38) hat unter Vergleichung von IV, 22, 6 und X, 111, 9 überzeugend dargetan, daß die *dhénāḥ* die Flüsse sind. Dazu paßt auch die Vergleichung *rathyò ná*. Die Flüsse sind hier nach beliebter vedischer Vorstellungsweise als Milchströme aufgefaßt, die aus dem *ū́dhaḥ párvatasya* (V, 32, 2) herkommen. Stellt es sich hier als eine Folge des Vṛtrasieges dar, daß die *dhénāḥ* in die Erscheinung treten, so ist damit gleich dem Vers III, 34, 3 die Stelle angewiesen: *índro vṛtrám avṛṇot . . . áhan vyàṃsam . . . āvír dhénā akṛṇod rāmyā́ṇām;* ebenso dem Vers IV, 19, 2 *áhann áhim pariśáyānam árṇaḥ, prá vartanī́r arado viśvádhenāḥ*. An diese Stelle schließen wir Vers 6 desselben Liedes, wo das nämliche Kompositum deutlichermaßen ebenfalls von einem Fluß gebraucht ist, diesmal ohne Beziehung auf den Vṛtrasieg: *tvám mahī́m avánim*

viśvádhenām turvītaye vayyāya kṣárantīm áramayo námasaijad árṇaḥ sutaraṇā̃ akṛṇor indra síndhūn.

Keine Schwierigkeit bieten die Stellen, an denen Indra auf die *dhénāḥ* der Leute herabblickt, VIII, 32, 22; X, 43, 6: er sucht sich aus, bei wem er Soma trinken will, wie das X, 43, 6 recht deutlich ist. Wären die *dhenāḥ* Preislieder, so wäre das „Herabblicken" zwar nicht undenkbar, aber viel näher läge es doch, ein „Hören" erwähnt zu finden. Wo im Veda werden die *dhénāḥ* „gehört"? — Ich schließe an X, 104, 3 *índra dhénābhir ihá mādayasva,* v. 10 *utāpi dhénā puruhūtám īṭṭe.* Klar sind jetzt auch die beiden Stellen des 7. Buchs (24, 2; 94, 4), an denen unser Wort neben *suvṛktí* erscheint: *vísṛṣṭadhenā bharate suvṛktír iyám índram jóhuvatī manīṣā́* und *suvṛktím érayāmahe dhiyā́ dhénā avasyávaḥ.* Wir sehen jetzt, daß *dhénā* hier nicht das Lied direkt, sondern entweder die mit dem Lied verbundene Spende oder das Lied, sofern es als Spende vorgestellt ist, bedeutet.

Nach alledem können wir über I, 2, 3; 55, 4; Taitt. Br. III, 6, 5, 1 weggehen: für diese Stellen wird durch die anderweitig gewonnenen Resultate die Entscheidung gegeben. Das *dhenā́m* Sv. II, 5, 1, 4, 7 scheidet natürlich aus; es ist Korruptel aus *dhīnā́m* Ṛv. IX, 12, 7.

Nur zwei etwas schwierigere Stellen bleiben übrig. Zuerst I, 101, 10 *mādáyasva háribhir yé ta indra ví ṣyasva śípre ví sṛjasva dhéne.* Durch das Auftreten von *ví sṛj* stellt sich der Vers neben III, 1, 9 und VII, 24, 2; es muß sich um das Ausströmenlassen nährender Flüssigkeiten aus einem als *ū́dhaḥ* vorgestellten Verschluß handeln. Weiter hilft dann X, 104, 3 *índra dhénābhir*

ihá mādayasva, das zu dem *mādáyasva . . . indra . . . ví sr̥jasva dhéne* den Kommentar gibt. Indra soll seinen Mund öffnen, soll die etwa in einem Gefäß befindlichen Tränke aus diesem in sich selbst entlassen und sich berauschen. Fraglich bleibt der Sinn des Duals. In dem eben schon herangezogenen, mit unserer Stelle sich nah berührenden Lied X, 104 erscheint in Bezug auf das Trinken des Indra *hárivān* v. 3 *dhenā́bhiḥ*, v. 10 *dhénā*. Dort werden neben dem Somatrank die Wasser erwähnt: *tā́bhir viśvā́yus tanvàm pupuṣyāḥ*. Sind die *dhéne* also vielleicht Soma und Wasser?

Endlich V, 30, 9. Nachdem Vers 8 von dem *dāsá* Namuci gesprochen ist, heißt es: *stríyo hí dāsá ā́yudhāni cakré . . . antár hy ákhyad ubhé asya dhéne áthópa praíd yudháye dásyum índraḥ*. Mir scheint sich die Vermutung aufzudrängen, daß die *ubhé dhéne* des Namuci die beiden Flüssigkeiten sind, die im Namucimythus eine so große Rolle spielen (NGGW. 1893, 342 ff.). Indra erkennt diese Flüssigkeiten auseinander: man vergleiche, wie I, 190, 7 *caṣṭe antáḥ* (mit *ubháyam* wie hier mit *ubhé*) und II, 27, 3 *antáḥ paśyanti* gebraucht ist.

Wir sind am Ende der Materialien. Daß an ein paar Stellen Anspielungen übrig geblieben sind, deren Deutung nicht volle Sicherheit besitzt, kann nicht befremden. Die Rechnung selbst aber geht glatt auf. Was die Etymologie erwarten läßt, bestätigt sich in den Belegen. So haben wir zwei voneinander unabhängige Zeugen vor uns, deren Übereinstimmung beweisend ist. Die Belege aber ordnen sich ungezwungen

zu einer zusammenhängenden Reihe. Beständige Beziehungen schließen die einen an die anderen. Die Einheit der Bedeutung, nicht in indischer Weise zerfetzt, tritt klar und natürlich hervor. Von Sāyaṇa aber und der angeblich bei ihm aufbewahrten alten Überlieferung ist das alles toto caelo entfernt.

2. *suméka*

Das Rätsel von *suméka* hat Roth (WB.) gelöst, indem er das Wort an *minoti* anknüpfte und „wohlgegründet" übersetzte. Windisch (Festgruß an Böhtlingk 114) hat dann auf dem mir richtig scheinenden Wege den strikten Beweis hinzugefügt. Es ist lehrreich zu beobachten, wie die Methode der „Vedischen Studien" ein, wie man meinen sollte, unanfechtbares Ergebnis umzustürzen versucht. Ich prüfe, mit welchem Erfolg. Dabei muß natürlich vieles, was Windisch gesagt hat, von neuem gesagt werden. Ich hoffe doch, seine Ausführungen nach einigen Seiten ergänzen, seine Argumente verstärken zu können.

Nach Pischel (III, 201) also befindet sich Roth und wer ihm folgt ganz im Unrecht. Denn „Sāyaṇas bestimmte Angabe, daß *suméka* = *surūpa*, *śobhanarūpa*, *śobhana* sei, beruht offenbar auf alter Tradition, da er sie nicht auf die Etymologie stützt. Jedenfalls ist sie richtig." Das letztere schließt Pischel daraus, daß *náktoṣā́sā*, welche *suméka* heißen, sonst nicht Beiwörter von der Bedeutung „wohlgegründet" erhalten, wohl aber als „schön" bezeichnet werden, von welcher Beilegung es sich dann zeigt, daß sie auch zu den übrigen als

suméka benannten Wesenheiten paßt, zu *rájasī ródasī sváru páthaḥ*.

Was es mit der Bestimmtheit von Sayaṇas Angabe auf sich hat, ist oben (S. 25) bereits berührt worden. Dort ist auch die zweifelhafte Natur der Schlußfolgerung hervorgehoben, daß jene Angabe, da sie nicht auf der Etymologie beruht, alte Tradition bieten müsse. Das die *náktoṣásā* betreffende Bedenken erledigen wir am besten weiter unten im Zusammenhang unserer eigenen positiven Beweisführung.

Gewiß will ich nun nicht versuchen, die Deutung von *suméka* auf die Etymologie allein zu basieren. Aber wenn sich eine Etymologie ungesucht darbietet, man kann geradezu sagen aufdrängt (*-méka* : *mi* = *ślóka* : *śru*), so heißt es eine wesentliche Chance für die Lösung des Problems aus der Hand geben, prüft man nicht — wie in dem oben betrachteten Fall von *dhénā* — ob die beiden unabhängigen Zeugnisse von Etymologie und Belegstellen sich nicht bestätigen: vielleicht so schlagend, daß Gewißheit erreicht wird.

Schon Windisch hat festgestellt, daß *suméka* „vorwiegend als Epitheton derselben Begriffe erscheint, die wir im Ṛgveda als Objekt bei dem Verbum *minoti* finden". Und er hat hinzugefügt, daß diese Übereinstimmung umso beachtenswerter ist, da für *suméka* wie für *minoti* nicht viele Stellen in Betracht kommen. In der Tat bilden die Verwendungssphären der beiden Worte Figuren, die in auffallender Weise einander decken.

Wir gehen die einzelnen Gruppen der Belege von *suméka* durch.

IV, 6, 3 begegnet der *sváruḥ . . . súdhitaḥ suméḱaḥ*. Den *sváru*, sagt Windisch, finden wir mehrmals mit *minoti* verbunden. Er wäre mehr zu sagen berechtigt gewesen. An den wenigen Stellen, die im Ṛgveda den *sváru* berühren, kehrt das Verb *mi* beständig als ein in die Ohren fallendes Leitmotiv wieder; die jüngeren Texte, die eingehender vom Opferpfosten (jetzt heißt er überwiegend *yū́pa*) sprechen, lassen geradezu eine Flut derartiger Belege sich ergießen. Im Ṛgveda ist der Opferpfosten *súmitī mīyámānaḥ* III, 8, 3: gleich zwei Ableitungen von *mi* auf einmal, die erste dem *suméka* besonders nahestehend. Es wird *nimimyúḥ* III, 8, 6, *nímitāsaḥ* daselbst v. 7 in Bezug auf den Opferpfosten gesagt: man sieht wie in dem Opferpfostenlied III, 8 diese Ausdrücke fortwährend wiederkehren. VII, 35, 7 heißt es *svárūṇām mitáyaḥ*, IV, 51, 2 *mitā́ iva sváravo 'dhvaréṣu*. Gehen wir zum Atharvaveda weiter, so begegnen uns die Wendungen *sváravo mitā́ḥ* XIX, 42, 1; *mīyánte sváravaḥ* IV, 24, 4; XII, 1, 13; *yū́po yásyām nimīyáte* XII, 1, 38. Was die Yajurveden anlangt, wolle man etwa Taitt. Saṃh. VI, 3, 4 oder die Zitate bei Schwab, Tieropfer 71, durchsehen; ich versage es mir, ihre Masse hier zu wiederholen.

Eine der eben erwähnten Stellen, Ṛv. IV, 51, 2 führt uns nun zu einer weiteren Gruppe von *suméka*-Stellen. Das erste Hemistich heißt vollständig: *ásthur u citrā́ uṣásaḥ purástān mitā́ iva sváravo 'dhvaréṣu*. In diesen wenigen Worten finden sich zwei Wesenheiten verbunden und untereinander verglichen, die beide der *suméka*-Sphäre angehören: die Opferpfosten und die Morgenröten. Ihre Ähnlichkeit empfängt die Signatur

durch die Worte *ásthuḥ* und *mitā́ḥ*. Wie das *mitá*, so ist auch das Verb *sthā* für den Vorstellungskreis des Opferpfostens bezeichnend, vgl. III, 8, 1 *tíṣṭhāḥ*, v. 6 *tasthivā́ṃsaḥ* [1]): damit halte man zusammen III, 6, 10 *tasthatuḥ suméke*. Man fühlt, daß es zum Wesen von etwas, das *sumékam* sein soll, gehört, daß es *mitáṃ tíṣṭhati*.

Die beiden Stellen nun, an denen die Morgenröte, genauer die Nacht und Morgenröte, *suméka* heißt, sind I, 113, 3; 146, 3. Auf wohlgegründete Sicherheit ihres Auftretens weisen auch die Ausdrücke *ná methete*, *anapavṛjyā́n ádhvanaḥ* an diesen Stellen hin. Pischel legt, wie erwähnt, darauf Gewicht, daß die beiden Göttinnen nirgends sonst als „wohlgegründet" bezeichnet werden: somit dürfe auch *suméka* das nicht heißen. Kann ernstlich einem Adjektiv im Ṛgveda nur dann irgend eine Bedeutung zugeschrieben werden, wenn die damit bezeichneten Wesenheiten auch noch durch andere gleichbedeutende Adjektive charakterisiert sind? Für die Konsequenzen eines solchen Prinzips, die über das ṛgvedische Wörterbuch so hereinbrechenden Verheerungen würde wohl auch Pischel nicht die Verantwortung tragen wollen [2]). Übrigens finden wir ja bei den Morgenröten

---

[1]) Und, kann man hinzufügen, lieben es die Vorstellungen der Verba *sthā* und *mi*, wie IV, 51, 2 so auch sonst sich zusammenzuschließen. Belege sind wohl überflüssig.

[2]) Anderswo sehen wir denselben Forscher anders über die Möglichkeit urteilen, daß irgend eine Erscheinung nur in einem einzigen Exemplar vorliegen könnte. Er schreibt im Album Kern (117): „Daß sich zufällig *mā* beim Imperativ im Veda sonst nicht findet, kann ich nicht mit Delbrück ... als einen Grund gegen meine Konjektur ansehen." Ich möchte immer noch eher glau-

die Auffassung, kraft welcher sie als „wohlgegründet“ bezeichnet werden können, im Ṛgveda ausdrücklich genug vertreten, nur — abgesehen eben von den *suméka*-Stellen — zufälligerweise in anderer Form als der eines Epithetons: und ist es denn nicht allzu eng, zu verlangen, daß gerade diese Form vom Dichter hätte gewählt sein müssen? Wir wiesen schon auf IV, 51, 2 hin, wo die Morgenröten „dastehen wie die aufgerichteten *(mitā́ḥ)* Opferpfosten“; III, 61, 3 *úṣaḥ . . . ūrdhvā́ tiṣṭhasi,* ganz wie es vom Opferpfosten III, 8, 1 heißt *yád ūrdhvás tíṣṭhāḥ.* Reicht das alles nicht hin, um wahrscheinlich zu machen, daß die beiden *suméka*-Wesen, Pfosten und Morgenröte, *suméka* eben insofern sind, als sie aufrecht und fest dastehen?

Wir kommen zu den verhältnismäßig zahlreichen Stellen, an denen die *ródasī* und die ihnen so eng verwandten *rájasī* — auf das genauere Verhältnis dieser Vorstellungen brauche ich hier nicht einzugehen, vgl. Bergaigne II, 118, Wallis, Cosmology of the Ṛv. 115 f. — als *suméka* bezeichnet werden: III, 6, 10; 15, 5[1]; 57, 4; VI, 66, 6; VII, 56, 17; 87, 3 — IV, 42, 3; 56, 3. Gleich die erste dieser Stellen deutet darauf hin, daß die beiden Welten *suméke* sind; insofern sie *tasthatuḥ.* Von den *rájasī suméke* sagt IV, 42, 3 der Gott *sám airayam . . . dhāráyam ca,* und IV, 56, 3 heißt es wieder von den *rájasī suméke* : *avaṃśé dhī́raḥ śácyā sám airat* — klingt das nicht an das Aufrichten des Opferpfostens

ben, daß für *mā* beim Imperativ Parallelen verlangt werden dürften, als für die wohlgegründeten Nächte und Morgenröten.

[1]) Zu diesem Vers vgl. Henry MSL. X, 86 (mich nicht überzeugend).

an? Es ist unnötig, die vielen Stellen zu sammeln, an denen von dem Aufrichten, Begründen von Himmel und Erde die Rede ist; daß dabei mehrere Male das Verb *mi* gebraucht wird, hat schon Windisch bemerkt. Ich hebe, was diese Stellen anlangt, nur einige bezeichnende Züge hervor. III, 30, 4 wird von Himmel und Erde gesagt *nímiteva tasthuḥ:* also dieselbe Vereinigung von *mi* und *sthā,* die wir IV, 51, 2 zugleich für die beiden *suméka*-Begriffe der Morgenröten und der Opferpfosten geltend fanden, verknüpft sich hier mit dem dritten *suméka*-Begriff, dem der beiden Welten. IV, 56, 1 steht *viminván* mit dem Objekt Himmel und Erde in demselben Lied, in dem zwei Verse weiter die *dyā́vāpṛthivī́ . . . rájasī suméke* erwähnt werden. Noch möchte ich darauf aufmerksam machen, daß das Beiwort *súmita* an der einen seiner beiden Belegstellen (X, 29, 6) von Himmel und Erde, an der anderen (V, 45, 2) von dem mit einer *sthū́ṇā* verglichenen Himmel steht: die *sthū́ṇā* aber ist natürlich eine nahe Verwandte des Opferpfostens, mit dem sie auch die Vorliebe für das Verb *mi* teilt. So sehen wir *súmita,* ganz so wie wir es oben (S. 102) für *súmiti* konstatiert haben, genau in die Sphäre von *suméka* hineintreffen.

Es bleibt von *suméka*-Belegen nur noch *pā́thaḥ sumékam* X, 92, 15 übrig [1]). Ist meine Auffassung von *pā́thaḥ* richtig (ZDMG. 54, 599 ff.; Pischel Ved. Stud. III, 201 nimmt sie an), so wird Windischs Bemerkung

[1]) Außerdem die Gruppe von Stellen Taitt. Saṃh. IV, 4, 7, 2, Maitr. Saṃh. II, 13, 12, Śat. Br. I, 7, 2, 26. Sie können natürlich nichts lehren als höchstens, daß man in der Brāhmaṇazeit das Wort nicht mehr verstand.

zu Recht bestehen, daß *pā́thaḥ sumékam* mit den Stellen zusammengehört, an denen *sádma* oder *sā́dana* vom Verb *minoti* abhängt.

Dürfen wir, zum Ende gelangt, nicht sagen, daß die hier erörterten Massen von Vorstellungen und Ausdrücken durch allzu viele und feste Klammern gegenseitiger Beziehungen untereinander zusammengehalten werden, daß unsere Folgerungen von allzuviel verschiedenen Punkten aus immer auf dasselbe Ziel hintreffen, als daß wir glauben müßten zu irren? Der Weg, der so die versteckten und doch unzweifelhaften Spuren des Sachverhalts im R̥gveda selbst aufsucht, ist freilich weit und mühsam verglichen mit dem Wandeln auf den Bahnen Sāyaṇas. Aber er ist nicht zu mühsam, wenn er uns dazu führt, als den wahren Kommentar des Veda den Veda selbst zu erkennen, gegen die Scheinweisheit der späteren Kommentatoren Mißtrauen zu lernen.

3. R̥v. I, 87, 4

Der Vers richtet sich an die Maruts:

sá hí svasŕ̥t pŕ̥ṣadaśvo yúvā gaṇáḥ
ayā́ īśānás táviṣībhir ā́vr̥taḥ
ási satyá r̥ṇayā́vā́nedyaḥ
asyā́ dhiyáḥ prāvitā́thā vŕ̥ṣā gaṇáḥ.

In der zweiten Zeile gibt der Padapāṭha *ayā́*. Längst ist vermutet worden, daß vielmehr *ayā́ḥ* vorliegt. Geldner nun (Ved. Stud. III, 149) hält sich, ohne jene Annahme der Prüfung zu würdigen, an den Padapāṭha, dessen Autorität für ihn offenbar hinreicht, Spekulationen

solcher Art als überhaupt nicht in Betracht kommend erscheinen zu lassen. Er ergänzt zu *ayā́* ein *dhiyā́* und nimmt Aposiopese an: „Denn diese aus freiem Antrieb laufende . . . Schar wird durch dieses — du bist ja ein verläßlicher, untadelhafter Schuldner — darum wird die ausgezeichnete Schar ein Begünstiger dieses Liedes sein" (S. 147). Gemeint soll sein: „Die Marut sind durch dieses Lied — in meiner Schuld, doch daran brauche ich sie nicht erst zu erinnern, denn ihr seid ja prompte und gewissenhafte Schuldner."

Diese zerhackte Diktion, dies Anfangen eines Gedankens, dessen Faden dann sofort durch einen dazwischen sich drängenden neuen Einfall abgerissen wird: muß nicht, wer literarisches Stilgefühl hat, empfinden, daß das wohl in den modernen, realistischen Dialog einer erregten dramatischen Szene hineinpaßt, aber nicht in die Priesterpoesie des Ṛgveda?

Zu diesem allgemeinen Bedenken dann ein positives: heißt *ṛṇayā́vā* wirklich „Schuldner"? Geldner (III, 134) hat diese Bedeutung für *ṛṇayā́ ṛṇayā́van*, ähnlich für *ṛṇacít* die Bedeutung „Schuldenbezahler" zu erweisen versucht, meines Erachtens durchaus mit Unrecht. Ich fasse, was darüber zu sagen ist, möglichst kurz. *ṛṇayā́* soll sein „der eine Schuld eingeht": ich möchte meinen, eine zu moderne Auffassung des *yā;* das zu Grunde liegende *ṛṇám tvā yā́mi* kann doch nicht von der Bedeutung des *yát tvā yā́mi* X, 47, 8 u. dgl. losgelöst werden. Und in den Belegstellen von *ṛṇacít* und *ṛṇayā́,* die II, 23, 17 offenbar ungefähr synonym gebraucht werden, tritt in charakteristischer Weise die Vorstellung der Übergewalt, des Vernichtens von *drúh*, *śátru, dvíṣ* etc. hervor. *ṛṇacít*

kann doch nicht losgelöst werden von *ṛṇá cayate* IX, 47, 2; II, 27, 4, und dies wiederum empfängt seine Deutung aus I, 167, 8; 190, 5; VI, 51, 7; VII, 52, 2. Damit ist denn auch über das ἅπαξ λεγόμενον *ṛṇayā́van* entschieden; das Wort bedeutet „schuldverfolgend", wie längst von Roth u. a. erkannt ist, und der überkomplizierte Bau der Geldnerschen Übersetzung fällt auch aus diesem Grunde zusammen.

Unter so bewandten Umständen werden wir uns wohl entschließen, zu tun, was Geldner für überflüssig gehalten hat: die oben erwähnte alte Konjektur noch einmal zu prüfen, durch die, wie jeder sieht, der Verlauf des Satzes auf einen Schlag in die einfachste Bahn gelenkt wird. Doch ist jenes überhaupt eine Konjektur? Es wird ja eben nur das angenommen, was im Saṃhitātext steht. Folgt Geldner dem Padatext, ist er seinerseits gezwungen, dem Saṃhitātext eine Inkonsequenz zuzuschreiben. Wenn wir statt dessen vorziehen, ein Mißverständnis des Padaverfassers anzunehmen — und zwar ein Mißverständnis von einer öfter wiederkehrenden Art, vgl. meine Prolegomena 384 f. —, so ist unsere Bekämpfung des Glaubens (fast hätte ich gesagt des Aberglaubens) an den Padapāṭha dem Vorwurf nicht ausgesetzt, über die wirkliche indische Überlieferung leichtfertig hinweggegangen zu sein.

Aber nun, ob Konjektur oder nicht, findet jenes *ayā́ḥ* im Sprachgebrauch der Maruthymnen Bestätigung oder Widerlegung? Ich meine, eine Bestätigung wie sie entscheidender kaum gedacht werden kann. Neben der Beliebtheit von *ayā́s* für die Maruts im allgemeinen sei auf folgende Parallelen hingewiesen. Das *svasṛ́t* . . .

gaṇó ayā́(ḥ) unseres Verses (dazu im vorangehenden Vers *bhrā́jadṛṣṭayaḥ*) vergleiche man mit I, 64, 11 *ayā́saḥ svasṛ́taḥ . . . bhrā́jadṛṣṭayaḥ;* das *pṛ́ṣadaśvaḥ . . . gaṇó ayā́(ḥ)* unseres Verses mit V, 42, 15 *pṛ́ṣadaśvāṅ ayā́sah;* das *ayā́(ḥ) . . . ṛṇayā́vā* unseres Verses mit I, 169, 7 *ayā́sām marútām . . . yé mártyam . . . ṛṇāvā́naṃ ná patáyanta.* Bleibt da ein Zweifel?

In methodologischer Hinsicht lernen wir aus dem Dargelegten folgendes. Die auf dem Glauben an die indische Erklärerweisheit fußende Behandlung der Stelle wird eben durch diesen Glauben verhindert, die beiden wichtigsten Erkenntnisquellen, aus denen hier geschöpft werden muß, zu würdigen: die Überlieferung des Saṃhitātextes und das Zeugnis der Parallelstellen, woneben als drittes Beachtung verlangendes Moment die Neigung des Padaverfassers gerade zu Fehlern der hier in Betracht kommenden Art angeführt werden kann: es ist ja wohl eine billige Forderung, daß, wer e i n e Erklärung dieses Autors würdigen will, auch die sonst über ihn zu machenden Erfahrungen in Betracht ziehe. Die Konvergenz der von jenen verschiedenen Ausgangspunkten her gezogenen Folgerungslinien entscheidet über das Ergebnis, das dann zum Überfluß sich auch durch seine klare Einfachheit gegenüber der bizarren Willkürlichkeit der anderen Auffassung empfiehlt. Für die Betrachtungsweise Geldners existieren alle jene ausschlaggebenden Momente nicht: ein Blick auf den allweisen Padapāṭha, wenige rasche Handgriffe: und die Sache ist fertig.

4. Ṛv. I, 95, 3 und IV, 29, 3

Auch hier habe ich nichts Neues vorzulegen. Es handelt sich darum Längsterkanntes zu verteidigen und vor allem Methode gegen Methode abzuwägen. I, 95, 3 heißt es von Agni:

pū́rvām ánu prá díśam pā́rthivānām
ṛtū́n praśā́sad ví dadhāv anuṣṭhú.

IV, 29, 3 ist von Indra die Rede:

śrāváyéd asya kárṇā vājayádhyai
júṣṭām ánu prá díśam mandayádhyai.

Gegen die von mehreren geäußerte Vermutung *pradíśam*, findet Geldner (ZDMG. 52, 756 A. 4[1]), lasse sich der überlieferte Text gut verteidigen. Zu *prá* sei beidemal *jānāti* zu ergänzen: „Die östliche Richtung der irdischen Räume (kennt er). Regulierend bestimmt er die Zeiten in richtiger Folge.“ Und: „Laß es seine Ohren hören, daß er sich beeile (?); (er kennt) die gewohnte Richtung (zu uns), um sich zu berauschen.“

Sieht man nicht, daß dieser Ausweg eben ein Ausweg ist, und zwar ein recht gezwungener? Die an sich zulässige Weglassung des Verbums wäre hier zu einem offenbar unzulässigen Extrem getrieben. Es liegt kein Zusammenhang vor, der mit Selbstverständlichkeit das

---

[1]) Daß ich in meine mit den „Vedischen Studien“ sich beschäftigenden Erörterungen auch diese an anderem Ort gegebenen Aufstellungen Geldners einbeziehe, bedarf wohl keiner Rechtfertigung.

Verb zu ergänzen nötigt (man vergleiche die Stellen Ved. Stud. I, 12 f., 19), sondern aus dem kunstvollen Bau von *ánu prá jā́nāti* wäre rein mechanisch das Hauptstück weggelassen. Und diese Seltsamkeit hätte sich genau übereinstimmend zweimal zugetragen, und beidemal an Stellen, wo die Konturen des Überlieferten den Betrachter geradezu zwingen, das Dastehende zu einem Ganzen zusammenzupassen, in dessen lebendiger Einheit jenes *jā́nāti* als ein absolut störender Fremdkörper wirken würde.

Will man Parallelstellen, so gibt Geldner sie selbst, allerdings nicht um sich durch sie belehren zu lassen:

II, 42, 2 *pítryām ánu pradíśaṃ kánikradat.*
IX, 111, 3 *pū́rvām ánu pradíśaṃ yāti cékitat.*
Vaj. S. XVII, 66 *prā́cīm ánu pradíśaṃ préhi vidvā́n.*

Wer will glauben, daß das überlieferte zweimalige *ánu prá díśam* diesem dreimaligen *ánu pradíśam* durch reinen Zufall so täuschend ähnlich sieht? Und daß durch reinen Zufall dort wie hier jedesmal der Acc. fem. eines Adjektivs vorangeht, und zwar einmal dort und einmal hier dasselbe *pū́rvām?* Sollen wir uns für die Beurteilung des klaren Sachverhalts das Augenmaß entziehen lassen, indem wir jedem unmöglichen Haarbreit der Überlieferung frommen Glauben weihen?

Register

1. Sach- und Namenregister

2. Wortregister

3. Stellenregister

**Druck der
Union Deutsche Verlagsgesellschaft
in Stuttgart**

Useners Götternamen (p. 79, above).
C. Strauss, [illegible] (p. 86, note). –



Michael Haberlandt:

Der altindische Geist. In Aufsätzen und Skizzen
Geheftet M. 4.—

Indische Legenden
Geheftet M. 1.— In Leinenband mit Goldschnitt M. 2.—

Vasantasenâ oder **Das irdene Wägelchen.** Ein altindisches, dem König Çûdraka zugeschriebenes Schauspiel. Frei wiedergegeben von Michael Haberlandt
Geheftet M. 1.— In Leder gebunden M. 1.50

Adolf Friedrich Graf von Schack:

Stimmen vom Ganges. Eine Sammlung indischer Sagen. Mit einem Anhange: Nalodaya. Ein indisches Gedicht in deutscher Nachbildung. Zweite Auflage
Geheftet M. 1.20 In Leinenband M. 2.20

Anthologie abendländischer und morgenländischer Dichtungen in deutschen Nachbildungen
2 Bände Geheftet M. 10.— In Leinenband M. 12.—

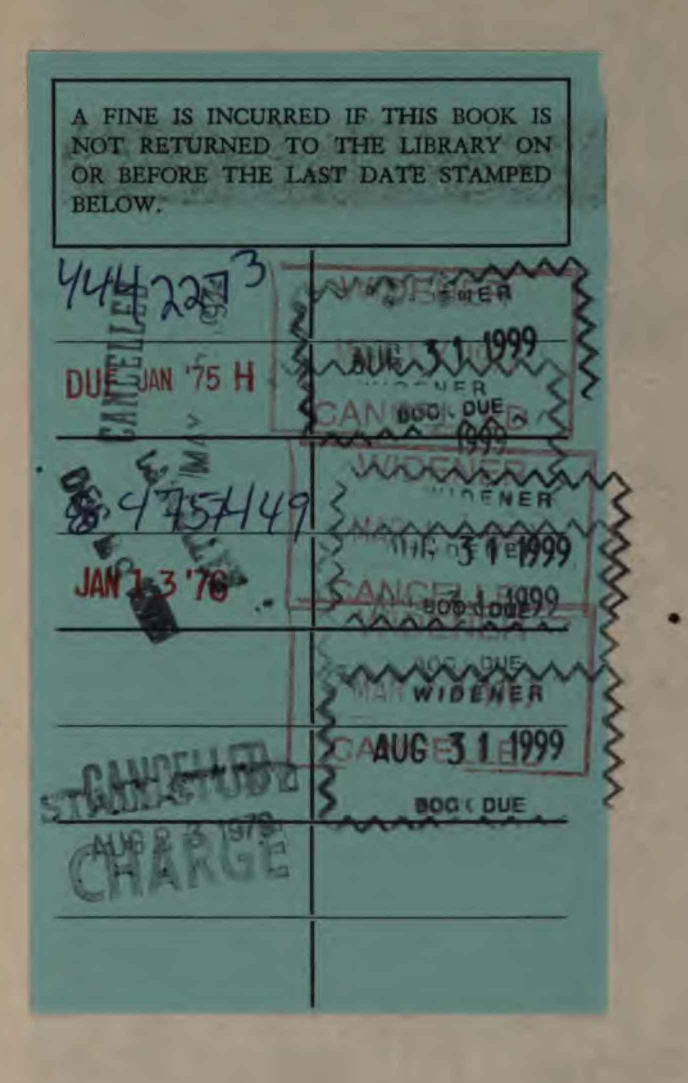
Strophen des Omar Chijam. Deutsch von Adolf Friedrich Grafen von Schack. (Cotta'sche Handbibliothek)
Geheftet 40 Pf. In Leinenband 90 Pf.

Leopold von Schroeder:

Mangoblüten. Eine Sammlung indischer Lieder und Sprüche in deutscher Nachbildung
Geheftet M. 3.— In Leinenband M. 4.—

(?) [illegible] of form [illegible] [illegible] [illegible] so much
[illegible] [illegible] [illegible] p. 102

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart


A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.
DUE JAN '75 H
JAN 13 '76
CANCELLED
WIDENER
AUG 31 1999
BOOK DUE
CHARGE

